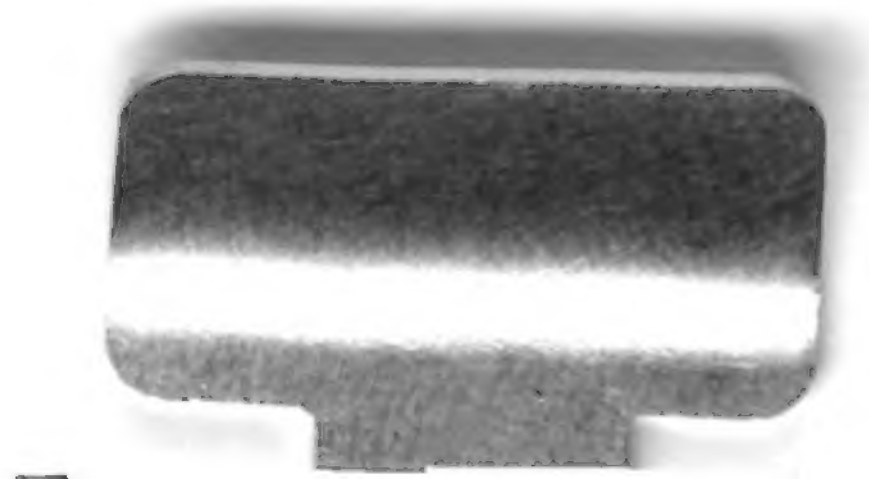
JOHANN AUGUST EBERHARD

PHILOSOPHISCHES ARCHIV

UC-NRLF
$B 6 995

Digitized by Google

RKELEY
BRARY
NIVERSITY OF
CALIFORNIA



Digitized by Google

AETAS KANTIANA

Das kritische Werk Emmanuel Kants, 1724-1804, bedeutet einen entscheidenden Wendepunkt in der Geschichte der deutschen Philosophie; besser, der Philosophie überhaupt. Zwischen 1780 und 1800 liess Kant erscheinen : *Die Kritik der reinen Vernunft,* 1781; *Die Kritik der praktischen Vernunft,* 1788; *Die Kritik der Urteilskraft,* 1790; *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft,* 1793; *Die Metaphysik der Sitten,* 1797. Nicht aufgeführt sind dabei jene unzähligen Schriften, die dazu bestimmt waren, die in diesen grundlegenden Werken ausgesprochenen Prinzipien zu verteidigen.

Kant hatte nicht nur Schüler und Bewunderer. An Gegnern fehlte es nicht. Es waren dies vor allem die Verfechter des Wolff'schen und Leibniz'schen Rationalismus. Andererseitz waren es Fichte, Schelling und andere Idealisten, die aus den von Kant aufgestellten Prinzipien die extremsten Forderungen zogen.

Wenige Perioden waren so fruchtbar an Auseinandersetzungen von Ideen, an Versuchen von Systembildungen. Die Kant'sche Kritik gab den Anstoss zu einer ganzen philosophischen, kritischen und polemischen Literatur. Sie ist auch heute noch sehr mächtig.

Trotz der verschiedenen und oftmals gegensätzlichen Strömungen, die sie charakterisieren, bilded die *Aetas Kantiana* ein unteilbares Ganzes : etwa die ersten vierzig Jahre der Bewegung. Dieses Ganze, diese *Aetas Kantiana*, besagt eine enorme Literatur. Sie umfasst viel mehr als die grössten Autoren dieser Epoche, sie seien nun kantianisch oder nicht.

Dies ist der Grund, warum es nützlich, ja notwendig schien, die Werke in einem möglischt vollständigen Corpus zusammenzustellen. Unter dem Namen *Aetas Kantiana* werden also, im Neudruck, die Originale oder die bestem Ausgaben der repräsentativsten Werke der Kant'schen Aera publiziert werden; mit Ausnahme, wohlgemerkt, der grossen Gesamtausgaben, die leicht zugänglich sind.

IMPRESSION ANASTALTIQUE
CULTURE ET CIVILISATION
115 avenue Gabriel Lebon, Bruxelles
1968

Digitized by Google

Philoſophiſches Archiv.

Herausgegeben

von

Joh. Aug. Eberhard.

II. Bandes 1. Stück.

Berlin 1793,
bey Carl Matzdorf.

Digitized by Google

LOAN STACK

Digitized by Google

B 802
A1 A3
v. 64:2

Inhalt.

I. Von den neuen Kriterien der historischen Wahrheit in der kritischen Philosophie. Seite 1

II. Ist es vernünftig, eine angeblich-göttliche Offenbarung bloß deßwegen für göttlich zu halten, weil man ihre Göttlichkeit wünscht? 12

III. Neuer Beweis, daß Herr Reinhold, nicht leistet, was er leisten sollte. 26

IV. Fortsetzung der dogmatischen Briefe. 38

V. Ist die kritische Grenzberichtigung unsrer Erkenntniß wahr, und wenn sie es ist, ist sie auch neu? (Beschluß, s. B. I, St. 4.) 73

VI. Beweis, daß den Griechischen Philosophen der Unterschied zwischen den analytischen und synthetischen Urtheilen nicht unbekannt war. 112

VII. Noch einige Bemerkungen über die synthetischen Grundsätze a priori in der Kantischen Philosophie, von J. C. Schwab. 117

967

Digitized by Google

I.

Von den neuen Kriterien der hiſtoriſchen Wahrheit in der kritiſchen Philoſophie.

Es war zu erwarten, daß, nachdem Hr. Kant ein ganz neues Criterium der mathematiſchen und philoſophiſchen Wahrheit aufgeſtellt hatte, ſolches auch in Anſehung der hiſtoriſchen Wahrheit geſchehen werde. Dieſe Erwartung iſt wirklich erfüllt. Folgende Stelle in dem Verſuch einer Kritik aller Offenbarung iſt eine merkwürdige Probe davon.

„Es iſt," heißt es daſelbſt S. 175, „gar nicht zu läugnen, daß man oft Andere, und eben ſo oft ſich ſelbſt überredet, man glaube etwas, wenn man bloß nichts dagegen hat, und es ruhig an ſeinen Ort geſtellt ſeyn läßt. Von dieſer Art iſt faſt aller hiſtoriſcher Glaube, wenn er ſich nicht etwa auf eine Beſtimmung des Begehrungsvermögens gründet, wie der an das Hiſtoriſche in einer Offenbarung, oder der eines Geſchichtfor-

Digitized by Google

schers von Profession, der von der Achtung für sein Geschäfft, und von der Wichtigkeit, die er in seine mühsamen Untersuchungen schlechterdings setzen muß, unzertrennlich ist; oder der einer Nation an eine Begebenheit, die ihren National-Stolz unterstützt. Das Lesen der Begebenheiten und Handlungen von Wesen, die gleiche Begriffe und gleiche Leidenschaften mit uns haben, beschäfftiget uns auf eine angenehme Art, und es trägt zur Vermehrung unsers Vergnügens etwas bey, wenn wir annehmen dürfen, daß dergleichen Menschen wirklich lebten, und wir nehmen dies um so fester an, je mehr uns die Geschichte interessirt, je mehr sie Aehnlichkeit mit unsern Begebenheiten und unserer Denkungsart hat: wir würden aber, besonders in manchen Fällen, auch nicht viel dagegen haben, wenn alles bloße Erdichtung wäre. Ists auch nicht wahr; so ist es gut erfunden, möchten wir denken. Wie soll man hierbey zu einiger Gewißheit über sich selbst kommen?„ —

Hier wird der Grund, warum man eine Geschichte für wahr hält, darein gesetzt, daß man sich mit derselben gern und viel beschäfftiget, diesem Geschäffte eine große Wichtigkeit beylegt, und sich für den Inhalt der Geschichte besonders interessirt.

Digitized by Google

Dieſe Kriterien der hiſtoriſchen Wahrheit ſind allerdings neu: denn es iſt, ſo viel ich weiß, noch niemanden eingefallen, zu behaupten, daß eine Geſchichte deßwegen wahr ſey, und für wahr gehalten werden könne, weil man ſie mit Theilnehmung und Vergnügen lieſet.

Sie ſind ferner in der Anwendung ſehr leicht: und dies iſt ein neuer Vorzug, den ſie in den Augen vieler unſrer jungen Philoſophen haben werden. Wollt ihr wiſſen, wird ihnen der Verfaſſer der ritik aller Offenbarung ſagen, ob eine Geſchichte wahr ſey, ob ihr ſie glauben könnet? Fangt an, ſie zu leſen: prüfet euch, ob ſie euch anzieht; ob ihr euch gern und viel mit ihrem Inhalte beſchäfftiget; ob ſie euerm National-Stolze, euern Neigungen, eurer Einbildungskraft u. ſ. w. ſchmeichelt. Findet ihr dieſes, ſo könnet ihr die Geſchichte für wahr halten. Findet ihr aber das Gegentheil; macht euch die Geſchichte lange Weile; hat ſie gar zu wenig Aehnlichkeit mit euern Begebenheiten, euern Leidenſchaften, eurer Denkungsart: ſo könnt ihr ſie ohne Anſtand für unwahr halten. Es kommt hier alles auf euer ſubjectives Begehrungsvermögen an; und dieſes wird die Frage, ob etwas hiſtoriſch wahr ſey, leicht und ſchnell beantworten. — Wie ſchwer und mühſam hingegen iſt die Unterſuchung der hiſtori-

Digitized by Google

riſchen Wahrheit, wenn ihr ſie nach den alten, in Wolfens oder Reimarus Logik enthaltenen Regeln anſtellen wollt. Da müßt ihr vor allen Dingen auf die objective Beſchaffenheit der erzählten Sachen Rückſicht nehmen. Ihr müßt unterſuchen, ob die Perſon, die ſie erzählt, auch die erforderliche Geſchicklichkeit gehabt hat, die Sache recht zu beobachten: ob ſie aufrichtig genug geweſen iſt, ſie getreu zu erzählen: ob in ihrer Erzählung keine Widerſprüche ſind; ob alles unter ſich, und mit den vorher gehenden, gleichzeitigen und nachfolgenden Begebenheiten zuſammen hängt: ob ihr die Erzählung auch recht verſtehet, u. ſ. w. Kurz, ihr müßt euch in die mühſamſten und langweiligſten Unterſuchungen einlaſſen, und am Ende könnet ihr doch noch zweifeln, ob die erzählte Sache auch wahr ſey. Aber wenn ihr einmahl recht wünſchet, daß ſie wahr ſey; ſo findet kein Zweifel mehr Statt.

Was denken unſre Leſer von ſolchen Kriterien der hiſtoriſchen Wahrheit, wodurch der Roman, in Anſehung der Glaubwürdigkeit, mit der Geſchichte in Eine Claſſe geſetzt, ja derſelben noch vorgezogen wird? Denn es iſt doch offenbar, daß, wenn ich eine Erzählung deßwegen für wahr halten darf, weil ſie mich beſonders intereſſirt, weil ich mich gern und viel damit beſchäfftige, weil ich darin ein getreues Ge-

Digitized by Google

mählde meiner Sitten, meiner Leidenschaften u. s. w. finde, ein gut geschriebener Roman für mich mehr Glaubwürdigkeit haben muß, als eine trockene, oder langweilige, oder auch nur einfach erzählte Geschichte. Bisher hat man geglaubt, daß eine natürliche, ungekünstelte Erzählung ein Kennzeichen von der Wahrheit einer Geschichte sey; eine Erzählung aber, wodurch der Schriftsteller seine Begierde zu gefallen verräth, den Verdacht der Erdichtung, wenigstens in den Theilen, errege. Nach dem Verfasser der Kritik aller Offenbarung ist es gerade umgekehrt; und Voltaire's Henriade muß mehr Wahrheit für uns haben, als eine Geschichte der Ligue, die von dem glaubwürdigsten Verfasser herrührt.

Ein aufmerksamer Beobachter der Französischen Revolution wird nicht ohne Erstaunen, bisweilen nicht ohne Unwillen, bemerkt haben, mit welcher Leichtigkeit die unwahrscheinlichsten Erzählungen von dem Pariser Volke angehört und geglaubt wurden. Allein dieses Volk richtete sich hierbey nach den Vorschriften der kritischen Philosophie. Es fragte sein Begehrungsvermögen, und zwar, wie man leicht denkt, nicht das obere, sondern das untere. Sein sinnliches Interesse war der Maßstab, wornach es die Wahrheit einer Erzählung bestimmte. Was

Wunder, wenn es eine Erzählung für wahr hielt, die seinem National-Stolze, seiner Freyheits-schwärmerey, seiner Rachbegierde, seinem Blut-durste schmeichelte? — Man erzählt von dem Französischen Geschichtschreiber Vertot, daß er in seiner Geschichte der Maltheser-Ritter bey der Beschreibung der Belagerung von Rhodus den Mangel der erforderlichen Urkunden aus sei-ner Einbildungskraft ersetzt, und, nachdem ihm diese Urkunden zugeschickt worden, dem Ueberse-der geantwortet habe: er brauche sie nicht mehr, seine Belagerung sey fertig. Ohne Zweifel dachte Vertot, die Beschreibung der Be-lagerung von Rhodus, so wie er sie aus seinem Kopfe gemacht, sey interessanter und angeneh-mer zu lesen, mithin auch glaubwürdiger, als die, die er nach den Urkunden hätte machen kön-nen: er setzte also stillschweigend diejenigen Kri-terien der historischen Wahrheit voraus, die nun von der kritischen Philosophie entwickelt, und ohne Rückhalt in den deutlichsten Ausdrücken vorgetragen worden sind.

Eben so ist nun unsern Richtern, bey Un-tersuchung der Thatsachen, das Geschäfft sehr erleichtert. Wenn sie ächte kritische Philosophen sind; so haben sie sich nicht mehr um den Cha-rakter der Zeugen, um den Zusammenhang in ihren Depositionen, um die Uebereinstimmung

derſelben unter ſich, und mit allen Umſtänden u. ſ. w. zu bekümmern. Sie dürfen bloß ihr Begehrungsvermögen fragen: und da das Begehrungsvermögen eines Richters auch durch die Geſchenke der Parteyen beſtimmt werden kann; ſo wiſſen dieſe nun, wie ſie es anzugreifen haben, um ihren Richter von der Wahrheit ihrer Angaben zu überzeugen. —

Um ſich zu prüfen, ob man eine Geſchichte für wahr halte, macht der Verfaſſer S. 177 den Vorſchlag, daß man ſich ſelbſt auf ſein Gewiſſen fragen ſoll, ob man auch ſein Vermögen, ſein Leben, oder ſeine Freyheit darum verwetten wollte? — Daß ein Alexander der Große gelebt habe, würde man, glaubt er, nur darum ohne Bedenken ſein ganzes Vermögen wetten, weil man dunkel dächte, daß die Erfahrung, welche dieſes entſcheiden könnte, ſchlechterdings nicht mehr möglich ſey. Aber wenn es darauf ankäme, wegen der Exiſtenz des Dalai-Lama eine ſo wichtige Wette einzugehen; dann würde man ſich beſinnen, weil die Sache an Ort und Stelle verificirt werden könnte.

Ich muß bekennen, daß auch hierin meine Begriffe von den Begriffen dieſes kritiſchen Philoſophen ganz verſchieden ſind. Ich meines Orts würde nicht den mindeſten Anſtand nehmen, mein Vermögen gegen das eines Andern zu wet-

ten, daß es einen Alexander den Großen gegeben habe, wenn es auch möglich wäre die Sache zu verificiren. Hingegen würde ich Bedenken tragen, eine gleiche Wette in Ansehung der Existenz des Dalai-Lama einzugehen, weil es möglich ist, daß, ehe die Sache an Ort und Stelle untersucht würde, der Dalai-Lama gestorben, und kein anderer an seine Stelle gesetzt wäre: in welchem Falle ich meine Wette würde verloren haben.

Und dann, wie wollte man die Existenz des Dalai-Lama verificiren? Doch wohl nicht anders, als daß man nach Thibet reisete, sich nach dem Aufenthalte des Dalai-Lama erkundigte, und sich denselben zeigen ließe. Aber wie? wenn die Personen, an die sich der Reisende wendet, ihn täuschen? wenn sie ihm, um sein Gold, einen falschen Dalai-Lama zeigen? — Muß der Reisende nicht, um vor diesem Betruge gesichert zu seyn, sich zuvörderst um den Charakter, und überhaupt um die Beschaffenheit der Personen bekümmern, die ihm jenen Oberpriester zeigen wollen? muß er nicht auf alle Umstände, unter denen ihm derselbe gezeigt wird, aufmerksam seyn, und das, was er sieht, mit dem, was er gelesen hat, vergleichen? muß er also im Grunde nicht eben die Regeln beobachten, die man beobachtet, um sich von der Wahr-

heit der Geſchichte Alexanders des Großen zu überzeugen? Wenn aber der Verf. dieſe Kriterien bey der Verificirung der Exiſtenz des Dalai-Lama gelten läßt, und ſie für hinreichend hält; warum verwirft er ſie, oder hält ſie für unzureichend, um die ehemahlige Exiſtenz Alexanders des Großen außer allen Zweifel zu ſetzen? Ueberhaupt muß derjenige, der zwiſchen der hiſtoriſchen Wahrheit und der Wahrheit der eigenen Erfahrung einen ſo großen Unterſchied macht, nicht bemerkt haben, daß in tauſend Fällen das Zeugniß Anderer ein weſentlicher Beſtandtheil von dem iſt, was wir unſre Erfahrung nennen. Wenn ein Reiſender ſagt, er habe die St. Peterskirche zu Rom geſehen; ſo heißt dies im ſtrengen Verſtande doch weiter nichts, als: er habe zu Rom eine Kirche geſehen, von der man ihn verſichert habe, ſie ſey die St. Peterskirche, und die er auch, nach allen Umſtänden, für nichts anders habe halten können. Man ſagt ſogar: das Zeugniß der Sinne; ein gemeiner Ausdruck, in dem aber mehr Tiefſinn liegt, als in manchem neumodiſchen Worte einer neumodiſchen Philoſophie.

Keiner der Recenſenten, die die Kritik aller Offenbarung beurtheilt haben, hat, ſo viel ich weiß, die oben angeführte Stelle auch nur mit einem Worte berührt. Und doch iſt ſie in

Hinsicht auf eine Offenbarung, die alte geschriebene Urkunden zu ihrer Bestätigung aufweiset, höchst wichtig, wenn anders das Werk, das sie enthält, die gepriesene Wichtigkeit hat. Nun wissen unsre Theologen und Prediger, warum sie die in den Evangelien enthaltene Geschichte für wahr halten. Ihr Glaube beruht bloß darauf, daß sie sich viel und lange mit diesen Evangelien beschäfftigt haben; daß sie diesem Geschäffte eine große Wichtigkeit beylegen; vielleicht auch, daß die evangelische Geschichte sie interessirt. Von der innern Glaubwürdigkeit dieser Geschichte; von dem Charakter der Zeugen, die sie erzählen; von dem objectiven Zusammenhange aller erzählten Umstände ist hier gar nicht die Rede: es kommt bey ihrem Glauben alles auf die Bestimmung des untern Begehrungsvermögens durch das obere, d. i.: auf den Wunsch an, daß die evangelische Geschichte wahr seyn möge. Können unsre Prediger zu einem solchen Wunsche nicht gelangen, so dürfen sie sich allenfalls, wie der Verf. S. 158 sagt, auch mit einem vorüber gehenden Glauben begnügen, der nur so lange dauert, als sie auf die Herzen ihrer Zuhörer zu wirken haben, „den sie aber, wenn sie kälter geworden sind, allmählig wieder bey Seite legen dürfen.“ Einen solchen vorüber gehenden, aus einem empiri-

ſchen Bedürfniſſe entſtehenden, Glauben werden ſie nun auch leicht in ſich hervor bringen können, wenn ſie die ſymboliſchen Bücher, die ſie etwa nicht glauben, zu unterſchreiben haben. Sie können ja dieſen Glauben, wenn ſie kälter geworden, d. i.: aus dem Conſiſtorial-Zimmer, wo ihnen das Examen das Blut in Wallung gebracht hat, wieder in die freye Luft gekommen ſind, allmählig wieder bey Seite legen.

II.

Ist es vernünftig, eine angeblich-göttliche Offenbarung bloß deßwegen für göttlich zu halten, weil man ihre Göttlichkeit wünscht?

Diese Frage ist, wie vielen unsrer Leser ohne Zweifel bekannt seyn wird, von dem Verfasser der Kritik aller Offenbarung bejahet worden, welcher S. 149 des angeführten Werks ausdrücklich sagt, daß

„der Aufnahme einer gewissen Erscheinung als göttlicher Offenbarung, nichts mehr als ein Wunsch zum Grunde liege".

Wir wollen zuerst den Beweis, worauf er eine solche Behauptung stützt, sodann den Satz selbst, seinem innern Gehalte nach, prüfen.

„Das Moral-Gesetz," heißt es S. 148, „gebietet schlechthin, ohne Rücksicht auf die Möglichkeit oder Unmöglichkeit, überhaupt, oder in einzelnen Fällen, eine Caussalität in der Sinnenwelt zu haben; und durch die dadurch geschehene Bestimmung des obern Begehrungsver-

mögens, das Gute ſchlechthin zu wollen, wird das untere auch durch Naturgeſetze, (beſtimmbare,) beſtimmt, die Mittel zu wollen, daſſelbe wenigſtens in ſich, (in ſeiner ſinnlichen Natur,) hervor zu bringen. Das obere Begehrungsvermögen will ſchlechthin den Zweck, das untere will die Mittel dazu. Nun iſt es, laut der §. 6 geſchehenen Entwickelung der formalen Function der Offenbarung, welche zugleich die einzige ihr weſentliche iſt, ein Mittel für ſinnliche Menſchen, im Kampfe der Neigung gegen die Pflicht, der letztern die Oberhand über die erſtere zu verſchaffen, wenn ſie ſich die Geſetzgebung des Heiligſten unter ſinnlichen Bedingungen vorſtellen dürfen. Dieſe Vorſtellung iſt denn die einer Offenbarung. Das untere Begehrungsvermögen muß mithin, unter obigen Bedingungen, die Realität des Begriffs der Offenbarung nothwendig wollen; und da gar kein vernünftiger Grund dagegen iſt, ſo beſtimmt daſſelbe das Gemüth, ihn als wirklich realiſirt anzunehmen, d. i.: als bewieſen anzunehmen, eine gewiſſe Erſcheinung ſey wirklich durch göttliche Cauſſalität bewirkte abſichtliche Darſtellung dieſes Begriffs, und ſie dieſer Annahme gemäß zu brauchen. Nun iſt eine Beſtimmung des untern Begehrungsvermögens, ſie ſey auch bewirkt durch was ſie wolle, ein Wunſch; folgl. u. ſ. w.“

Zuvörderſt muß jedem aufmerkſamen Leſer dieſes Beweiſes die Frage ſich aufdringen: was hat der Verfaſſer für einen Grund, das untere Begehrungsvermögen durch das obere beſtimmen zu laſſen? Wie folgt aus der Beſtimmung des obern Begehrungsvermögens, das Gute ſchlechthin zu wollen, die Beſtimmung des untern, die Mittel zu wollen, daſſelbe in ſich hervor zu bringen? — Ich finde hier nichts als eine willkührliche Zuſammenſetzung von Begriffen und Worten.

Es laſſen ſich aber auch Gründe angeben, daß das untere Begehrungsvermögen ſich nicht von dem obern werde beſtimmen laſſen; denn

1. ſind dieſe zwey Vermögen heterogen, und zwar in der kritiſchen Philoſophie mehr, als in jeder andern. Wie nun? wenn zwey heterogene Vermögen ſich einander gar nicht beſtimmen können? — Unſre Leſer werden ſich aus Hrn. Kants theoretiſcher Philoſophie erinnern, daß die reinen Verſtandesbegriffe, wegen ihrer Ungleichartigkeit mit den empiriſchen Vorſtellungen, ſich nicht mit den letztern vereinigen laſſen, und daß dazu eine vermittelnde Vorſtellung nöthig iſt. Könnte man nun nicht mit eben ſo vielem Grunde behaupten, daß das obere Begehrungsvermögen nicht ohne eine vermittelnde Vorſtellung auf das mit ihm ſo ſehr ungleich-

artige untere Begehrungsvermögen wirken, und es bestimmen könne? — Ein kritischer Philosoph würde auch gewiß keinen Anstand nehmen, so etwas zu behaupten, wenn er eine solche Behauptung zu irgend einem Zwecke nöthig hätte; denn wir haben mehr als Ein Beyspiel, daß das jedesmahlige Bedürfniß dieser Philosophie die Wahrheit ihrer Sätze bestimmt.

2. Das untere Begehrungsvermögen ist, wie der Verf. sagt, durch Naturgesetze bestimmbar: ein neuer Grund, daß es sich nicht durch das obere, dessen Gesetze bekanntlich, nach der kritischen Philosophie, von den Naturgesetzen wesentlich verschieden sind, bestimmen lasse. Die Bestimmung durch Naturgesetze, kann man sagen, entspricht seiner wesentlichen Einrichtung; die Bestimmung durch das obere Begehrungsvermögen widerspricht ihr.

3. Das Sonderbarste aber ist, daß das obere Begehrungsvermögen, welches das Gute schlechthin will sich wegen Auffindung der Mittel, dasselbe zu realisiren, an das untere Begehrungsvermögen wenden soll. Das ist ja gerade, als wenn ein Sehender sich an einen Blinden wendete, um ihm etwas zu suchen, das er selbst nicht finden kann: denn so gut Hr. Kant von dem Anschauungsvermögen sagt, daß es blind sey, so gut kann man solches auch von

dem untern Begehrungsvermögen sagen. Kann also das obere Begehrungsvermögen die Mittel zur Hervorbringung des Guten nicht finden; so wird das untere sie noch viel weniger finden können.

4. In dem gegenwärtigen Falle ist aber noch ein besonderer Grund, daß das untere Begehrungsvermögen sich von dem obern nicht bestimmen lassen wird. Das obere Begehrungsvermögen will schlechthin das Gute, und zwar in dem Kampfe der Neigung geger die Pflicht. Um in diesem Kampfe die Oberhand zu bekommen, wendet es sich an das untere Begehrungsvermögen, das gerade das größte Interesse hat, daß die Neigung über die Pflicht siege. Wie läßt sich da erwarten, daß das untere Begehrungsvermögen dem obern die Mittel an die Hand geben werde, dasjenige, was ihm am liebsten ist, zu besiegen? Das hieße, seinem Feinde die Schlüssel zu der Festung, worin man sich mit allen seinen Schätzen befindet, auf eine bloße Aufforderung, oder weil man darum gebeten wird, überliefern. In der That; man setze, ein Mensch werde von einer heftigen Leidenschaft gegen einen Gegenstand hingezogen, den ihm das Sittengesetz nicht nur zu berühren, sondern sogar zu begehren verbietet, und seine Vernunft sey zu schwach, der Leidenschaft zu wider-

widerſtehen. Wird ein ſolcher Menſch von ſeinem ſinnlichen Begehrungsvermögen noch eine Hülfe erwarten können? Dieſes Begehrungsvermögen iſt ja gerade der größte Feind ſeiner practiſchen Vernunft: es muß wünſchen, daß das Sittengeſetz gar nicht vorhanden, oder ein leerer Traum ſey, um ſeinen Trieb ungeſtört befriedigen zu können. — Ich läugne nicht, daß ſinnliche Begierden durch andere ſinnliche Vorſtellungen können geſchwächt oder im Zaume gehalten werden: aber dieſes geſchieht nicht, weil man wünſcht, daß die ſinnlichen Vorſtellungen wahr ſeyn mögen, ſondern weil man anderwärtige objective Gründe hat, zu glauben, daß ſie wahr ſind, oder realiſirt werden können. So wird Mancher durch die ſinnliche Vorſtellung der Strafe im Kampfe der Leidenſchaft mit der Tugend unterſtützt und vom Böſen zurück gehalten: aber gewiß nicht dadurch, weil er die Strafe wünſcht, ſondern weil er objective Gründe hat, zu fürchten, daß er wegen des Böſen, das zu begehen er im Begriffe iſt, werde geſtraft werden. — Ich kann hier gelegenheitlich die Unrichtigkeit des Begriffs, den der Verf. von dem Wunſche giebt, nicht unbemerkt laſſen. „Eine Beſtimmung des untern Begehrungsvermögens," ſagt er, „ſie ſey auch bewirkt durch was ſie wolle, iſt ein Wunſch." Wenn der Dieb,

im Begriffe zu ſtehlen, ſich das Zuchthaus vorſtellt, und das Stehlen unterläßt; ſo wird ohne Zweifel ſein unteres Begehrungsvermögen durch dieſe Vorſtellung beſtimmt. Iſt dieſe Beſtimmung ein Wunſch?

Wir wollen nun aber ſetzen, das von dem obern beſtimmte untere Begehrungsvermögen ſehe ſich nach den Mitteln um, das Gute zu vollbringen; und unter dieſen Mitteln ſey auch die Vorſtellung, daß das Sittengeſetz durch einen göttlichen Geſandten als göttliches Geſetz ſey dargeſtellt und eingeſchärft worden: ſo wird die Ueberzeugung von der Realität dieſer Vorſtellung, mithin von der Wahrheit der Offenbarung, doch nur ſo lange dauern, als der Kampf der Neigung mit der Pflicht: denn nur in dieſem Falle entſteht das Bedürfniß und der Wunſch, daß eine ſolche Vorſtellung wahr ſeyn möge. So bald der Kampf vorüber, und die Neigung beſiegt iſt, muß der kaltblütig-nachdenkende Menſch es wieder dahin geſtellt ſeyn laſſen, ob die für eine Offenbarung ausgegebene Erſcheinung in der Sinnenwelt wirklich göttliche Cauſſalität habe: oder, wenn er auch bey ruhiger Ueberlegung die Realität dieſer ſeiner Vorſtellung behauptet; ſo würde er, wenn er wegen des Grundes derſelben befragt würde, doch weiter nichts antworten können, als: „ich halte dieſe Vor-

ſtellung in Bereitſchaft auf den Fall, daß ich meine Neigung nicht durch die bloße Vorſtellung des Sittengeſetzes beſiegen kann".

Endlich folgt aus der Deduction des Verf. von der Realität einer Offenbarung, daß, wenn es Hrn. Kant gefallen hätte, ſeiner Moral und Moral-Theologie einen göttlichen Urſprung beyzulegen, ſolches von dem Verf. und jedem, der ſeine Deduction annimmt, geglaubt worden wäre. Dies iſt keine Neckerey oder Conſequenz-Macherey, ſondern eine nothwendige Folge aus der vorliegenden Offenbarungs-Kritik. Denn ohne Zweifel wird der Verf., und mit ihm jeder kritiſche Philoſoph, der Kantiſchen Sittenlehre und Moral-Theologie alle die §. 8, 9, 10 aufgezählten Kriterien einräumen, welche zur Möglichkeit einer Offenbarung erfordert werden: ja er wird vermuthlich dieſe Kriterien nur der Kantiſchen Moral und Moral-Theologie zugeſtehen. Dadurch entſtünde alſo das Urtheil, daß die Kantiſche Moral und Moral-Theologie eine göttliche Offenbarung ſeyn könne. Wenn nun der Verf., (wie ſolches ihm und andern kritiſchen Philoſophen, ſo wie uns allen, bisweilen widerfahren muß,) in den Fall käme, von ſinnlichen Reitzen ſo afficirt zu werden, daß er durch die reine practiſche Vernunft denſelben nicht widerſtehen könnte; ſo würde ſein unteres Begeh-

rungsvermögen, durch das obere bestimmt, sich nach einem Mittel umsehen, in diesem Kampfe der Pflicht die Oberhand zu verschaffen. Und da er an der Vorstellung, daß die Kantische Moral und Moral Theologie göttlichen Ursprungs sey, ein solches erwünschtes Mittel finden würde; so würde er auch glauben, daß die Kantische Moral und Moral-Theologie durch eine göttliche Offenbarung mitgetheilt worden sey. Es kommt hier alles auf einen Wunsch an. — Was die übernatürlichen Wirkungen betrifft, so hat der Verf. ihrer weder unter den Kriterien der Möglichkeit einer Offenbarung, noch bey Deducirung ihrer Realität, Erwähnung gethan: daher dieselben als entbehrlich müssen angesehen werden. Uebrigens würde das Uebernatürliche bey der Kantischen Philosophie sich wohl noch auffinden lassen: wenigstens haben uns die Verehrer derselben schon mehrmahls versichert, daß Hr. Kant Dinge geleistet habe, die bisher die Kräfte aller Philosophen überstiegen: und Hr. Reinhold setzt ihn, zwar nicht in Ansehung der Wundergabe, doch in Ansehung der Vortrefflichkeit seiner Moral, dem Herrn Christus an die Seite *).

Doch es ist gar nicht nöthig, voraus zu setzen, daß der Kantischen Moral und Moral-

*) S. die Reinholdischen Briefe über die Kantische Philosophie, 1. B.

Theologie ein göttlicher Urſprung beygelegt worden wäre. Der Verf. gründet ja weder die Wahrſcheinlichkeit, noch die Wirklichkeit einer Offenbarung darauf, daß jemand ſich für einen göttlichen Geſandten ausgebe, und ſeine Wahrheitsliebe durch Reden und Thaten erprobe. Hiervon, ſo wie überhaupt von dem moraliſchen Charakter des ſich als göttlichen Geſandten ankündigenden Lehrers, ſagt er kein Wort. — Wenn alſo nur die Kantiſche Lehre die §. 8, 9, 10 angeführten Kriterien hat, und noch der Wunſch hinzu kommt, daß dieſe Lehre göttliche Offenbarung ſeyn möge; ſo darf man ſie zuverſichtlich dafür annehmen und gebrauchen; und man hat nicht nöthig, ſich nach einer andern Offenbarung umzuſehen. — Nur wegen des erſten Criteriums S. 97 muß ich eine Bemerkung machen. Nach demſelben muß nämlich, zur Zeit der Entſtehung einer angeblichen Offenbarung, ein moraliſches Bedürfniß derſelben unter den Menſchen vorhanden geweſen ſeyn: dieſes Bedürfniß, könnte man ſagen, fand zur Zeit der Entſtehung der Kantiſchen Philoſophie nicht Statt. Allein man höre Hrn. Reinhold und einige andere kritiſche Philoſophen, in was für einem kläglichen Zuſtande unſre Philoſophie, beſonders unſre Sittenlehre war; wie das Princip der Glückſeligkeit unſre ganze Moral

verunreiniget hatte; wie mißkannt die reine practiſche Vernunſt; wie unſre natürliche Theologie ein bloßes Gewebe von Trugſchlüſſen war, u. ſ. w. Sollte in dieſem Falle eine gänzliche Reformation nicht höchſtes Bedürfniß der Menſchheit geweſen ſeyn? — Alſo das erſte Criterium der Möglichkeit einer Offenbarung läßt ſich wirklich auf die Kantiſche Philoſophie anwenden: bey den übrigen werden die kritiſchen Philoſophen gar keine Schwierigkeit machen.

Und nun werden unſre Leſer leicht urtheilen, was ich von der Behauptung ſelbſt halte, daß

„die wirkliche Annahme einer Offenbarung auf einem bloßen Wunſche beruhe“.

Ich halte nämlich eine ſolche Annahme für unvernünftig; und eine ſolche Behauptung, wenn ſie auch mit weit mehr Scharfſinn unterſtützt wäre, als von dem Verf. der Offenbarungs-Kritik geſchehen iſt, für höchſtunphiloſophiſch. Meine Gründe ſind zum Theile im Vorigen enthalten: ich füge nur noch folgendes hinzu.

Kein Vernünftiger glaubt etwas bloß deßwegen, weil er es wünſcht; und wer etwas bloß deßwegen glaubt, weil er es wünſcht, handelt in ſo fern unvernünftig, denn er glaubt etwas ohne Grund. Der Verf. hat zwar zu beweiſen geſucht, daß es Fälle gebe, wo ein ſolcher Glaube Statt finde, und daß dieſer Fall

bey einer Offenbarung eintrete, die alle §. 8, 9, 10 aufgezählte Kriterien habe. Allein sein Beweis beruht, wie wir gezeigt haben, auf willkührlichen Sätzen und willkührlichen Folgerungen: und durch solche Sätze und Folgerungen läßt sich, wenigstens nach der bisherigen Logik, nichts beweisen. — Ich läugne nicht, daß der Wunsch, daß eine Begebenheit wahr seyn möge, auch für einen Vernünftigen ein starker Reitz seyn könne, sie sorgfältig zu untersuchen. Allein gerade diese weitere Untersuchung ist ein Beweis, daß er sich bey seinem Wunsche nicht beruhiget, sondern zu seinem Glauben objective Gründe nöthig hat.

Man kann sogar sagen, daß ein vernünftiger Mann gerade dasjenige am schwersten glaube, was er am meisten wünscht. Der Grund ist natürlich. Ein vernünftiger Mann setzt sich nicht gern der Gefahr eines Irrthums aus, dessen Entdeckung für ihn so unangenehm ist, und der zugleich, da er seine Handlungen bestimmt, ihm einen unwiederbringlichen Schaden verursachen kann. Nun behauptet zwar der Verf., daß, wenn man eine Offenbarung nach seinen Regeln annehme, es unmöglich sey, jemahls eines Irrthums überführt zu werden. Allein da der Wahrheitsgrund für eine Offenbarung ein bloßer Wunsch ist, so ist man ja alle

Augenblicke in der Gefahr, die Offenbarung, die man für wahr gehalten hat, für falsch zu halten. Es kommt bloß darauf an, daß das untere Begehrungsvermögen anders bestimmt werde, daß man das nicht mehr wünsche, was man gewünscht hat, oder gar das Gegentheil davon wünsche; welches doch wohl ein möglicher Fall ist. Kann nicht die Leidenschaft bey einem Menschen so stark seyn, daß er wünscht, daß das, was man ihm als göttliche Offenbarung geprediget hat, nicht wahr seyn möge? Für einen solchen Menschen hat die Offenbarung, die er sonst geglaubt hat, in diesem Augenblicke, also gerade zu der Zeit, da er die Ueberzeugung davon am nöthigsten hat, ihre ganze Realität und Wahrheit verloren. — Der Verf. sagt S. 151, „daß es uns, wenn wir auch Ewigkeiten hindurch an Einsichten zunehmen, nie aus Gründen einleuchten, oder dargethan werden könne, daß wir uns bey einer solchen Annahme der Offenbarung geirrt haben". Gerade als wenn es hier auf Einsichten und Gründe ankäme! Hat denn der Verf. vergessen, daß der Annahme seiner Offenbarung ein bloßer Wunsch zum Grunde liegt? Nun kann man ja das Gegentheil von dem, was man ehemahls gewünscht hat, wünschen, und so in den Fall kommen, die Offenbarung nicht nur

für problematiſch, ſondern gar für falſch zu halten.

Endlich folgt aus der Theorie des Verf., daß in dem Maße, wie die Vernunft bey einem endlichen Geiſte zunimmt, der Glaube an eine Offenbarung abnehmen muß. Denn je ſtärker und reiner die Vernunft wird, deſto leichter wird es ihr, die ſinnlichen Neigungen zu beſiegen, deſto mehr nimmt alſo das Bedürfniß ab, ſich das Moral-Geſetz unter ſinnlichen Bedingungen vorzuſtellen, d. i.: eine Offenbarung anzunehmen. Dieſes Bedürfniß aber iſt es nach S. 149 allein, was den Glauben an eine Offenbarung begründet. Folglich muß mit dem Wachsthume unſrer Vernunft unſre Ueberzeugung von der Realität einer Offenbarung abnehmen: und je vollkommner wir in jener Welt werden, deſto problematiſcher muß uns die Offenbarung vorkommen, die wir in dieſem Leben geglaubt haben.

Was ſagen unſre Theologen hierzu? —

X.

III.

Neuer Beweis,
daß Herr Reinhold nicht leistet, was er leisten sollte.

Den Lesern der Reinholdischen Schriften kann nicht unbekannt seyn, wie sehr Hr. Reinhold überall über den Mangel an allgemein-geltenden Grundsätzen klagt, was er daraus für einen nachtheiligen Schluß auf den gegenwärtigen Zustand unsrer Wissenschaften zieht, und wie er die Aufsuchung solcher Grundsätze allen Selbstdenkern zur dringendsten Angelegenheit macht. Von einem solchen Schriftsteller kann man erwarten und fordern, daß er zuerst die Hand an das Werk lege, und den Selbstdenkern durch Auffindung allgemein-geltender Principien ein nachahmungswürdiges Beyspiel gebe.

Nun ist zwar nicht zu mißkennen, daß Hr. Reinhold von seinem Streben nach allgemein-geltenden Grundsätzen in seiner Theorie des Vorstellungsvermögens und in seiner Fundamental-Lehre der Elementar-Philosophie Proben gegeben hat, die seinem Tiefsinne Ehre machen: aber prüfende Leser haben die in jenen

beyden Schriften aufgeſtellten Grundſätze nichts weniger als allgemein-gültig gefunden. Sie haben ihre Zweifel darüber dem gelehrten Publicum vorgelegt: und dieſes ſcheint, wenigſtens gegenwärtig, noch nicht ſonderlich geneigt zu ſeyn, die Reinholdiſchen Principien, wovon man ohnehin die Brauchbarkeit zu Errichtung wiſſenſchaftlicher Syſteme vor der Hand nicht einſieht, als allgemein-geltend anzunehmen.

Anſtatt nun die mannigfaltigen, und, wie wir glauben, nicht unbedeutenden Einwürfe, die in dem philoſoph. Magazine gegen ſeine Fundamental-Lehre gemacht worden ſind, entweder zu beantworten, oder dieſer Wiſſenſchaft, wie wohl zu wünſchen wäre, eine ganz andere Form zu geben, und ſie beſſer zu gründen, theilt uns Hr. Reinhold in dem zweyten Bande ſeiner Briefe über die Kantiſche Philoſophie eine neue Darſtellung der Grundbegriffe und Grundſätze der Moral, des Naturrechts und der poſitiven Rechtswiſſenſchaft mit; erörtert den Begriff der Freyheit des Willens; ſucht die bisherigen Ueberzeugungsgründe von dem Daſeyn Gottes zu widerlegen, u. ſ. w.: mit Einem Worte, er handelt, in beliebter Briefform, Materien ab, die von ſeiner Fundamental-Lehre ſehr weit abſtehen, und deren Zuſammenhang mit derſelben ſo wenig gezeigt wird, als

wenn ſie gar nicht vorhanden wäre. Wir haben alſo zwar nur Reinholdiſche Briefe über verſchiedene Gegenſtände der theoretiſchen und practiſchen Philoſophie, aber noch kein Reinholdiſches Syſtem, ja nicht einmahl eine ſichere Grundlage davon.

Das befremdendſte hierbey iſt, daß Herr Reinhold ſein lobenswürdiges Unternehmen, allgemein-geltende Principien aufzuſtellen, in dieſem Werke gänzlich aufgegeben zu haben ſcheint, ſo willkührlich ſind die Begriffe, ſo wenig einleuchtend die Sätze, die er ſeiner Moral und ſeinem Naturrechte zum Grunde legt. Er verhehlt auch das Willkührliche, das nur für ihn Geltende ſeiner Principien ſo wenig, daß er ſolches vielmehr ausdrücklich, und mit den auffallendſten Wendungen eingeſteht, wovon ich nur folgende Stellen zum Beweiſe anführen will.

S. 63 ſagt er, daß „er zwar überzeugt ſey, daß ſeine Erklärungsart von dem ſittlichen Gefühle aus den Principien der Kantiſchen Philoſophie erfolgen müſſe, und mit denſelben von den Selbſtdenkern künftiger Generationen allgemein werde anerkannt werden. Allein er könne dieſelbe einſtweilen bloß als eine Hypotheſe aufſtellen, und müſſe ſie lediglich durch ihre Folgen erläutern“. Ohne Zweifel werden unſre Leſer wünſchen, daß es Hrn. Reinhold gefallen hätte,

ſeine Erklärung des ſittlichen Gefühls den Selbſtdenkern der gegenwärtigen Generation einleuchtend zu machen, wodurch er ſich zugleich um die künftigen Generationen verdient gemacht haben würde.

S. 65, 66 ſagt Hr. Reinhold, die Methode, nach welcher der Begriff der practiſchen Vernunft von Hrn. Kant entwickelt worden, laſſe keinen verſtändlichen Auszug zu; es bleibe ihm alſo nichts übrig, als denſelben durch die Reſultate ſeines eigenen Nachdenkens zu beleuchten, und ſich die weitere Ausführung davon für eine andere Gelegenheit vorzubehalten. Hier werden wir wiederum auf die Zukunft vertröſtet: auch wird ſchwerlich jeder Selbſtdenker mit Hrn. R. in Anſehung ſeiner Begriffe von theoretiſcher und practiſcher Vernunft S. 66 einverſtanden ſeyn.

Nach S. 132 „fehlt es aller bisherigen Philoſophie an einem durchgängig beſtimmten Begriffe vom Rechte; und die Popular-Philoſophie hat dieſe Frage in einen für gewöhnliche Augen undurchdringlichen Nebel eingehüllt". Unſre Leſer glauben vielleicht, Hr. R. werde dieſen Nebel zerſtreuen: allein hierzu iſt gegenwärtig wenig Hoffnung vorhanden, „denn," fügt er hinzu, „ſo lange der gegenwärtige Zuſtand der Philoſophie dauern wird, kann man über den

Begriff des Rechts nicht einig werden". Wie aber, wenn der gegenwärtige Zustand der Philosophie, wie es in gewissen Hinsichten gar wohl möglich ist, ohne Ende fortdauert; wenn der Kampf, den die bevor stehende Revolution der Philosophie nach S. 135 veranlassen wird, nie ganz aufhört; wenn die Staubwolken, die dieser Kampf erregt, sich nie ganz verlieren: so werden wir nie einen allgemein-geltenden bestimmten Begriff vom Rechte bekommen. Und so sind wir wiederum, wegen Bestimmung eines der wichtigsten Begriffe in der practischen Philosophie, ad Graecas Calendas verwiesen.

Doch verspricht uns Hr. R. S. 135, von diesem Begriffe wenigstens verständliche Winke zu geben, welches doch immer besser ist, als wenn er uns aus Hrn. Kants Kritik der practischen Vernunft einen unverständlichen Auszug gegeben hätte. Er nimmt nämlich S. 136 zwey Triebe in der menschlichen Natur an, einen eigennützigen und einen uneigennützigen, und bauet auf diese zwey Triebe seine Theorie von der Moral und dem Naturrechte.

Ohne Zweifel erwarten unsre Leser, daß Hr. R., um allgemein-geltende Grundsätze aufzustellen, sich bemüht haben werde, nicht nur das Daseyn dieser zwey Triebe in der menschlichen Natur zu beweisen, sondern sie auch deute-

lich zu erklären. Allein, leider! ist keines von beyden geschehen, und Hr. R. hat uns zwar Winke, aber nicht sonderlich verständliche Winke gegeben.

Er sagt zwar S. 136, daß „die Wirklichkeit des theils geläugneten, theils verkannten uneigennützigen Triebes in der menschlichen Natur, und sein Verhältniß zu dem längst und allgemein anerkannten eigennützigen Triebe, sich aus der durch Kant zuerst vorgenommenen Zergliederung der ursprünglichen, aller Erfahrung vorher gehenden und zum Grunde liegenden Vermögen des menschlichen Gemüths sich ergebe". Allein, wie der uneigennützige Trieb aus der Kantischen Philosophie sich ergebe, das zeigt Hr. Reinhold nicht: und wenn er es auch gezeigt hätte, so würden wir an diesem Triebe, selbst nach Hrn. R., noch kein allgemein-geltendes Principium haben, indem ja, wie er an mehrern Orten sagt, die wahren allgemein-geltenden Principien der Philosophie erst noch gefunden werden müssen. Wie viel ist also noch zu leisten übrig, um den uneigennützigen Trieb in der menschlichen Natur zu einem allgemein-geltenden Princip zu machen! Zuerst müssen die wahren Principien aller Philosophie gefunden, sodann die Hauptsätze der Kantischen Philosophie mit jenen Principien in eine nothwen-

dige Verbindung gebracht, und endlich die Wirklichkeit des uneigennützigen Triebes aus den Sätzen der Kantiſchen Philoſophie hergeleitet werden.

Statt dieſes langen und mühſamen Weges ſchlägt Hr. Reinhold einen leichtern und kürzern ein. Er nimmt S. 137 den uneigennützigen Trieb als eine bloße Hypotheſe an; beruft ſich hernach, bey dem „am Leitfaden dieſes hypothetiſch angenommenen Begriffs gefundenen Unterſchiede zwiſchen Moral und Naturrecht, auf den Sprachgebrauch und auf die Ausſprüche des geſunden Menſchenverſtandes, d. i.: auf die Urtheile der durch untrügliche Gefühle (?) geleiteten Vernunft; ja S. 180 zählt er ſogar auf das Herz ſeines Freundes mit mehr Zuverläſſigkeit, als auf den Beyfall ſeines Kopfes“. — Hier glaubt man einen Populär-Philoſophen zu hören; und dies iſt wenigſtens nicht die Sprache eines Weltweiſen, der im Beſitze allgemein-geltender Principien zu ſeyn glaubt.

Dieſes Gefühl eines Mangels an allgemein-geltenden Principien ſcheint S. 180, 181 bis zur Verzweiflung zu gehen. Hr. Reinhold ſagt daſelbſt, daß „von allem, was man bey einer Unterſuchung, wie der ſeinigen, als ausgemacht annehmen müſſe, bis jetzt noch gar nichts ausgemacht ſey; daß man aber nicht ins unendliche

endliche beweiſen könne; daß er bey Aufſtellung ſeiner unerörterten und unerwieſenen Behauptungen ein Recht ausübe, das jeder philoſophiſche Schriftſteller bey jeder Gelegenheit ausgeübt habe, und dem vielleicht noch lange keiner werde entſagen können, ohne ſich dadurch ein ewiges Stillſchweigen aufzulegen. Wer ſeinen Grundbegriff von Moral und Naturrecht widerlegen wolle, der mache ſich vergebliche Mühe, indem das Ausgemachte, wodurch er ihn widerlegen wolle, nicht für ihn," Hrn. Reinhold, „ausgemacht ſey." Endlich heißt es gar: „ich erſuche Sie, mein Freund, bis zur künftigen nähern Erörterung folgende Sätze als ausgemacht voraus zu ſetzen". —

Was ſagen unſre Leſer zu der Art, wie Hr. Reinhold zu philoſophiren anfängt? Sonſt nahm er es ſehr übel, wenn man ſeine Sätze, die, ſeiner Ueberzeugung nach, alle das Gepräge der apodictiſchen Gewißheit hatten, bittweiſe angenommene Sätze nannte. Aber hier ſind ſie es im eigentlichen Verſtande; denn Hr. R. erſucht ſeinen Freund, ſie einſtweilen bis zu künftiger Erörterung, (die, nach dem Obigen zu urtheilen, ſchwerlich jemahls erfolgen dürfte,) für wahr zu halten.

Nur noch einige Bemerkungen über den uneigennützigen Trieb, worauf Hr. Reinhold seine Moral und sein Naturrecht bauet. Daß ein Philosoph, bey Errichtung seines Systems, gewisse Begriffe und Sätze zum Grunde legt, ist nothwendig; denn aus Nichts wird nichts: auch kann man, wie Hr. Reinhold ganz richtig bemerkt, nicht ins unendliche beweisen. Aber die Grundbegriffe müssen doch nicht aus der Luft gegriffen, und die Grundsätze so beschaffen seyn, daß man nicht, gleich beym ersten Anhören, dabey stutzen und sie bezweifeln muß. Wenn Wolf zum Grund-Princip der Moral das *perfice te* annimmt; so wird kein Mensch solches so leicht in Zweifel ziehen: denn der Lasterhafte so wohl als der Tugendhafte wird eingestehen, daß es ihm darum zu thun sey, sich vollkommner zu machen. Aber der Philosoph sage dem Habsüchtigen, dem Ehrgeitzigen, dem Wollüstigen: Unterwirf deinen eigennützigen Trieb dem uneigennützigen; so werden sie, wenn sie sich nicht verstellen, gegen diese Forderung protestiren, und sagen, daß man ihnen vorher beweisen müsse, daß sie ihre liebsten Neigungen aufopfern, und einen Trieb, der so offenbar, wie der eigennützige, in der menschlichen Natur liege, einem andern unterordnen sollen, von dessen Daseyn sie gar nichts wissen. Wenn Hr.

Reinhold ſich hierbey auf das Bewußtſeyn beruft, (eine ſehr bequeme Beweisart, deren er ſich in dem vorliegenden Werke mehrmahls bedient;) ſo iſt dies doch nur ſein Bewußtſeyn: und der Geitzige wird ihm ein anderes, ohne Zweifel weit ſtärkeres, Bewußtſeyn entgegen ſetzen, das ihm beſtändig die Maxime vorhalte, auf ſeinen Nutzen und die Vermehrung ſeines Geldes, ſollte es auch auf Koſten Anderer geſchehen, bedacht zu ſeyn. Und doch ſollen unſre Moral-Principien ſo beſchaffen ſeyn, daß man vermittelſt derſelben nicht nur den Tugendhaften in der Tugend beſtärken, ſondern auch dem Laſterhaften beykommen, und ihn in den Weg der Tugend einleiten könne: welches nicht geſchehen kann, wenn man nicht mit ihm von gemeinſchaftlichen Grundſätzen ausgeht.

Darf der Tugendhafte nie eigennützig, muß er immer uneigennützig handeln? — Um dieſe und andere Fragen gehörig zu beantworten, müßte man vor allen Dingen genau beſtimmen, worin der uneigennützige Trieb beſtehe, und was es eigentlich heiße, uneigennützig handeln. Dies iſt das zweyte, was Hr. Reinhold hätte leiſten ſollen, was er aber wiederum nicht geleiſtet hat. Er ſagt zwar S. 183: „Unter dem uneigennützigen Triebe verſtehe ich kein Stre-

ben nach Genuß, auch nicht nach demjenigen, der aus uneigennützigen Handlungen entspringt, und der eben darum ſich nur als Folge, aber nicht als Grund derſelben denken läßt. Ich verſtehe darunter auch nicht die Neigung, andern Menſchen ohne Rückſicht auf eigenen Nutzen, oder ſogar mit eigenem Schaden wohl zu thun". Allein dies ſind lauter negative Merkmahle des uneigennützigen Triebes, wodurch wir nicht lernen, was er iſt. Wenn Hr. Reinhold ſodann hinzu ſetzt, daß er unter dem uneigennützigen Triebe einzig und allein die practiſche Vernunft verſtehe, in wie fern ſie als ein Trieb gedacht werden müſſe, deſſen Forderung ein Geſetz ſey, dem alle freywillige Befriedigungen des eigennützigen Triebes unterworfen ſeyen; ſo werden dadurch, daß der Verfaſſer die practiſche Vernunft einen Trieb nennt, weſentlich verſchiedene Begriffe verwirrt, und wir lernen wiederum weiter nichts, als daß der eigennützige Trieb dem uneigennützigen untergeordnet werden müſſe, ohne zu wiſſen, was der uneigennützige Trieb ſey. Wenn endlich S. 196 das Geſetz der practiſchen Vernunft, oder des uneigennützigen Triebes, durch die allgemeine Nothwendigkeit der freywilligen Unterordnung des eigennützigen Triebes unter den uneigennützigen

erklärt wird; ſo ſind wir wieder um nichts klüger geworden, und dergleichen Principien können nur alsdann allgemein-geltend ſeyn, wenn die logiſchen Zirkel allgemein-geltend ſeyn werden; welches vielleicht, wenn die kritiſchen Philoſophen fortfahren, ſo zu definiren, bey der künftigen Generation geſchehen wird.

Ex.

IV.

Dogmatiſche Briefe.

Ein und dreyßigſter Brief.

1 — 4. Reine Anſchauungen und ihre Unendlichkeit, eine Folge der Verwechſelung des endlichen Verſtandes mit dem unendlichen.

Haben Sie den Gedanken geprüft, den ich Ihnen in meinen letzten Briefen mitgetheilt habe? Der Hauptirrthum der kritiſchen Philoſophie beſteht, wie ich noch immer überzeugt bin, darin, daß ſie die Quelle der nothwendigen und ewigen Wahrheiten aus dem göttlichen Verſtande in den menſchlichen verlegt, aus dem unendlichen, allerrealſten Weſen in ein endliches. Ich werde in dieſer Meinung immer mehr beſtärkt, je mehr Eigenheiten der kritiſchen Philoſophie ich mir daraus erklären kann. Laſſen Sie uns mit einigen dieſer Eigenheiten den Verſuch machen.

1. In dem vollkommenſten Verſtande iſt alle Erkenntniß anſchauend; und eine Erkenntniß, die in dem vollkommenſten Verſtande nicht an-

ſchauend wäre, könnte keine wahre Erkenntniß ſeyn; ſie würde keinen möglichen Gegenſtand haben, weil der allervollkommenſte Verſtand alles Mögliche anſchauend erkennt, und das, was er nicht anſchauend erkennt, auch nicht möglich iſt. In dem göttlichen Verſtande kann alſo die Realität der Erkenntniß nicht ohne Anſchauen ſeyn.

2. In der endlichen Vorſtellungskraft iſt kein anderes Anſchauen als ſinnliches; die Verſtandeserkenntniß in abſtracto kann nur ſymboliſch ſeyn: ſoll ſie anſchauend werden, ſo muß ſie das Allgemeine ganz in concreto, im Einzelnen, erkennen, und das Einzelne wird durch die Sinne, die äußern oder den innern, erkannt. Nimmt man nun für die endliche Vorſtellungskraft an, was für die unendliche, aber nur für die unendliche, unläugbar iſt, daß zur Realität ihrer Erkenntniß Anſchauen erfordert werde; ſo iſt es freylich wahr, daß unſre Erkenntniß ohne ſinnliche Anſchauungen keine Realität haben könne. Soll alſo dieſe Erkenntniß in nothwendigen und ewigen Wahrheiten beſtehen, ſo müſſen freylich die Anſchauungen, die zu ihrer Realität gehören, die ſo genannten reinen Anſchauungen, oder die Formen der Sinnlichkeit ſeyn.

3. Die unendlichen Realitäten des göttlichen Weſens, in welchen der unendliche Verſtand alle mögliche Dinge anſchauet, und wel-

che die Quellen aller endlichen Realitäten und ihrer Ideen in dem göttlichen Verſtande ſind, müſſen, ſo wie ihre Begriffe, in Gott ewig, und, zwar nicht der Zeit nach, aber als Gründe, (in ſigno rationis,) allen endlichen Realitäten und ihren Begriffen vorgehen; ihre Begriffe können alſo, in dem göttlichen Verſtande, nicht von den Begriffen des Endlichen und Beſchränkten abſtrahirt ſeyn. Ueberträgt man die Quelle der ewigen Wahrheiten aus dem göttlichen Verſtande in den menſchlichen, ſo werden auch alsdann freylich die reinen ſinnlichen Anſchauungen keine discurſiven Begriffe, wie es die kritiſche Philoſophie nennt, ſeyn dürfen.

4. Dieſe Realitäten, welche die erſten Gründe aller Ideen in Gott ſind, ſind insgeſammt unendlich, und das allerrealſte Weſen enthält ſie alle und im unendlichen Grade. Iſt der menſchliche Verſtand die Quelle aller nothwendigen und ewigen Wahrheiten, ſo müſſen auch die reinen Anſchauungen unendlich ſeyn. Wir wollen hier nur bey der reinen Anſchauung der äußern Sinne ſtehen bleiben; denn daß die Zeit nicht die reine Anſchauung des innern Sinnes ſey, iſt bereits hinlänglich bewieſen worden. Der reine Raum, oder, wie es eigentlich heißen ſollte, dasjenige Ausgedehnte, welches der Gegenſtand der reinen Anſchauung

der äußern Sinne seyn soll, muß also auch unendlich seyn.

Hier häufen sich nun die Widersprüche, und es ist interessant, zu sehen, wie immer ein Behelf durch den andern muß gerettet werden, und wie sie am Ende doch alle bey einer Ungereimtheit müssen stehen bleiben. Also: das Ausgedehnte, welches der Gegenstand der reinen Anschauung der äußern Sinne ist, muß unendlich seyn. Allein ein unendliches Aggregat ist unmöglich; denn so groß es angenommen wird, so ist es doch immer einer Vergrößerung fähig. Ferner: das Ausgedehnte, oder, nach der kritischen Sprache, der Raum, ist ein Aggregat einfacher Theile, diese sind endlich. Aus endlichen Realitäten kann aber nie eine unendliche Realität entstehen.

Noch mehr, und hier muß ich Sie bitten, Ihre Aufmerksamkeit etwas zu spannen, denn hier kommen wir auf ein gar sonderbares Resultat: das Endliche kann keine anschauende Vorstellung von dem Unendlichen haben, das menschliche Gemüth, um die kritische Sprache zu reden, das doch endlich ist, also keine anschauende Vorstellung von dem unendlichen Ausgedehnten, oder dem unendlichen Raume. Gleichwohl läßt sich der, nach der kritischen Philosophie, zu den geometrischen Wahrheiten, wofern sie anders nothwendige und ewige seyn sollen, nicht ent-

behren. Wie erhalten wir ihn also? — Herr Schulz verschafft ihn uns durch seine bekannte Formel $\frac{1}{3}\pi\infty^3$. Giebt uns diese Formel wirklich eine anschauende Vorstellung von dem unendlichen Raume, gesetzt auch, daß er nicht unmöglich wäre? Oder giebt sie uns nicht vielmehr eine bloß symbolische Vorstellung von demselben? Die reine Anschauung der äußern Sinne ist also der unendliche Raum; wir haben aber nur eine symbolische Vorstellung davon, denn diese Formel ist doch nichts weiter als ein Zeichen des unendlichen Raumes. Er ist also eine Anschauung, die keine Anschauung ist.

Hier begegnen wir dem Satze, daß alle reine Anschauungen unmöglich sind, der schon an einem andern Orte *) bewiesen ist, von neuen. Ich hatte an dieser Stelle bereits die Quelle dieser Täuschung, worauf die kritische Philosophie so viel bauet, daß es reine Anschauungen, eine reine Anschauung des unendlichen Raumes gebe, aufgedeckt. Ich hatte gesagt, (S. 86:) „Ein unbestimmter, unendlicher, bildlicher Begriff vom Raume, oder eine „reine Anschauung desselben ist also ein Unding, eine Täuschung, welche daher entsteht, „daß immer unvermerkt, bald dem Verstande „das Bild der Einbildungskraft, bald der Ein-

*) S. Phil. Mag. B. 2, St. 1, S. 84 u. ff.

„bildungskraft der Begriff des Verſtandes unter„geſchoben wird.“

Wenn dieſe Worte noch nicht verſtändlich genug ſeyn ſollten, ſo erhält das Räthſel nun ſeine völlige Auflöſung. Hr. Schulz will uns beweiſen, daß wir eine reine Anſchauung von dem unendlichen Raume haben. Wie leiſtet er das? Er giebt uns eine Formel von einer unendlichen Kugel. Geſetzt, daß in dem, was dieſe Formel ausdrucken ſoll, auch kein Widerſpruch enthalten wäre; ſo würde die Vorſtellung, die wir dadurch von dem unendlichen Raume erhalten ſollen, doch keine Anſchauung, ſondern eine bloße ſymboliſche Vorſtellung ſeyn. Bey jeder anſchauenden Vorſtellung von einer Kugel, es ſey durch die Sinne oder durch die Einbildungskraft, muß der Radius r immer eine beſtimmte Größe haben; und wenn Hr. Sch. dieſem beſtimmten r das ∞ ſubſtituirt, ſo thut er weiter nichts, als daß er einem Zeichen ein anderes unterſchiebt, und zwar ein ſolches, dem keine Anſchauung entſpricht, noch entſprechen kann; er ſchiebt der Anſchauung eines beſtimmten Raumes den bloßen Verſtandesbegriff eines unendlichen Raumes unter.

Es läßt ſich aus dem Begriffe, den uns die kritiſche Philoſophie ſelbſt von dem Unendlichen giebt, völlig mathematiſch beweiſen, daß

eine unendliche ſinnliche Anſchauung unmöglich iſt. Sie ſagt: *) „der Raum iſt unendlich, „heißt ſo viel: er hört nirgend auf, es iſt in „ihm keine abſolute Grenze möglich, über wel„che kein Raum mehr wäre.“ Nach der kritiſchen Philoſophie iſt der unendliche reine Raum nur ein inneres Object, eine ſinnliche Anſchauung in uns. Nun ſoll aber ſeine Unendlichkeit darin beſtehen, daß ich keinen Raum anſchauen kann, über deſſen Grenze kein Raum mehr möglich wäre. Das druckte Ariſtoteles ſo aus: bey jeder Größe des Raumes, die ich anſchaue, bleibt noch etwas außer dem Angeſchaueten, das ich nicht anſchaue. Ich ſchaue alſo nie den unendlichen Raum an. In Leibnitzens Sprache überſetzt, wird das noch deutlicher. Er ſagt: wenn der Raum unendlich iſt, ſo muß ich ſchlieſſen, daß kein Raum, den ich mir anſchauend vorſtelle, das letzte Ganze deſſelben ſey, das heißt aber nicht, daß wir den ganzen unendlichen Raum anſchauen. Alſo eben darum, weil ein jeder Raum, den wir anſchauen, größer ſeyn kann, folgt, daß er endlich iſt; daß alſo kein Raum, den wir anſchauen, das letzte Ganze ſey; daß wir alſo den unendlichen Raum.

*) Allg. Lit. Zeit. 1790, Nr. 281, 282, S. 795. Vergl. Phil. Mag. B. 3, St. 4, S. 440.

welcher allein dieſes letzte Ganze ſeyn könnte, unmöglich anſchauen können.

Die unendliche reine Anſchauung des Raumes muß alſo zu der apodictiſchen Gewißheit der Geometrie nicht nothwendig ſeyn; es iſt genug, wenn wir eine endliche gerade Linie z. B. anſchauen, von der wir aber ſchließen, daß ſie immer verlängert werden kann. Die unendliche gerade Linie, die ich in der Geometrie brauche, iſt folglich die allgemeine gerade Linie, die ich bey der erſten, der beſten, abſtrahiren kann; meine Vorſtellung davon iſt alſo ein diſcurſiver Begriff.

In dieſem Stücke iſt die Philoſophie des Malebranche zuſammenhängender als die kritiſche. Unter ihren Ideen iſt auch die ſinnliche reine Anſchauung der Ausdehnung, alſo eine Vorſtellung von einer unendlichen Größe. Allein ſie erkennt doch, daß dieſes Unendliche nur in Gott ſey, daß es von uns in Gott geſehen werde. Die kritiſche Philoſophie hingegen will, daß wir es in uns ſelbſt ſehen; ſie ſetzt alſo die Quelle der ewigen Wahrheiten nicht, wie Malebranche, in Gott, ſondern in uns, und verwickelt ſich dadurch in noch mehrere Widerſprüche: in den Widerſpruch, daß die reinen Anſchauungen zu der Realität ewiger Wahrheiten unentbehrlich ſind, und doch in einem Verſtande

ſind, der nicht ewig iſt; in den Widerſpruch, daß ſie unendliche Größen ſind, und doch von einem Erkenntnißvermögen angeſchauet werden, das nichts unendliches anſchauen kann. Alles wird hingegen leicht und zuſammenhängend, wenn wir annehmen, daß unſre allgemeine Erkenntniß ſich aus der Empfindung durch die Abſtraction entwickelt; und ſo iſt es, wenn wir nicht, mit der kritiſchen Philoſophie, die Quelle der ewigen Wahrheiten aus dem göttlichen Verſtande in den menſchlichen verlegen.

Zwey und dreyßigſter Brief.

Fortſetzung.

Sie finden bey der dritten Eigenheit der kritiſchen Philoſophie, die ich mir aus der Uebertragung der Quelle der nothwendigen Wahrheiten aus dem unendlichen Verſtande in den endlichen erkläre, einige Schwierigkeit. Wir müſſen alſo wohl etwas länger dabey verweilen, um die Sache völlig aufs reine zu bringen, ehe wir zu den andern übergehen.

Sie fragen, warum die Vorſtellung von einer unendlichen Realität in dem göttlichen Verſtande, nicht aber in dem menſchlichen anſchauend ſeyn könne, oder, in der kritiſchen Sprache, warum ſie in dem göttlichen Verſtande eine

Anſchauung, in dem menſchlichen aber nur ein discurſiver Begriff ſey.

Ich antworte: In uns können wir nur endliche Realitäten anſchauen; denn wir ſind endlich. Dasjenige Weſen hingegen, welches Anſchauungen von unendlichen Realitäten haben ſoll, muß ſelbſt unendlich ſeyn, es muß einen unendlichen Verſtand haben, um ſich alles Mögliche unmittelbar vorzuſtellen, es müſſen dieſe unendlichen Realitäten in ihm ſeyn, wenn es dieſelben anſchauen ſoll; der unendliche Verſtand, der die unendlichen Realitäten anſchauet, und die unendlichen Realitäten, die von dem unendlichen Verſtande angeſchauet werden, können nicht in verſchiedenen Subjecten ſeyn.

Wie gelangen wir aber zu der Vorſtellung des Unendlichen? — Ich kenne keinen andern Weg, als indem wir von den endlichen Realitäten, von denen wir anſchauende Vorſtellungen haben, die Schranken, die zu ihrer Individualität, oder zu ihrer Art und Gattung gehören, in Gedanken abſondern: von einem dreyſeitigen, vierſeitigen u. ſ. w. Raume die Schranken, die ihn ſchließen; von einer Linie von beſtimmter Größe die Endpuncte, u. ſ. w. So bald dieſes geſchieht, ſo hört die Vorſtellung von dieſen Gegenſtänden auf, anſchauend zu ſeyn: ſie iſt kein ſinnliches Bild; ſie muß alſo deutlich ſeyn: ſie

ist nicht mehr concret; sie muß also abstract seyn: und da das Allgemeine, das wir uns nicht in concreto vorstellen, durch Zeichen vorstellen müssen; so ist sie symbolisch.

Bemerken Sie doch ja, ehe wir weiter gehen, alles das Eigenthümliche, wodurch sich die Verstandeserkenntniß des Endlichen von seiner Sinnenerkenntniß unterscheidet. Sie ist, als solche, unsinnlich; also deutlich: ihr Gegenstand ist das Allgemeine; also das Mögliche: und wenn sie dieses Allgemeine in abstracto erkennt, symbolisch. Und sehen Sie hier von neuen recht augenscheinlich, mit welchem Rechte man der Leibnitzischen Vernunft-Kritik vorgeworfen hat, sie habe den Begriff der Sinnlichkeit dadurch verfälscht, daß sie das Wesen der Sinnenerkenntniß in die Verwirrung desjenigen setze, was der Verstand deutlich erkenne. Der Verstand erkennt das Allgemeine, und durch alle Verwirrung der allgemeinen Bestimmungen kann keine Sinnenerkenntniß entstehen *). Kann durch alle Verwirrung der allgemeinen Merkmahle, die zu dem Begriffe einer Kugel überhaupt gehören, das sinnliche Bild der Erdkugel entstehen?

Doch ich kehre zu dem Wege zurück, auf dem das Alles noch deutlicher werden wird, indem ich Ihre übrigen Fragen beantworte. Sie fragen

*) S. Phil. Mag. B. 2, St. 3, S. 276 u. ff.

fragen nämlich weiter: Wenn der endliche Verſtand die unendlichen Realitäten nur in abſtracto erkennt, wenn ferner dieſe unendlichen Realitäten in dem Unendlichen wirklich ſind, und nichts allgemeines wirklich ſeyn kann: ſo iſt ja in dem unendlichen, allerrealſten Weſen das Abſtracte und Concrete einerley? — Und ſo iſt es. Die Realitäten in abſtracto, wovon unſer Verſtand die Schranken abgeſondert hat, ſind in dem unendlichen, allerrealſten Weſen nicht als allgemeine Dinge, ſondern als einzelne; die Vorſtellungen, die Gott ſelbſt davon hat, ſind keine abſtracten, ſondern völlig concrete Vorſtellungen. Er erkennt das, was unſer Verſtand in abſtracto vorſtellt, in concreto, indem er ſich ſeiner eigenen unendlichen Realitäten bewußt iſt. Il n'y a point d'exemple, ſagt Leibnitz irgend wo, dans les *creatures* de l'identité de l'abſtrait et du concret. Das findet nur in Gott Statt. So tiefſinnig, und, wenn Sie wollen, ſo ſpitzfündig und dunkel das ſcheint; ſo liegt es doch bey einer Sprache zum Grunde, die in jedermanns Munde iſt. Von Gott ſagen wir mit Recht ohne Unterſchied: er iſt gütig, und die Güte ſelbſt; er iſt weiſe, und die Weisheit ſelbſt, u. ſ. w. Denn in ihm iſt das Abſtracte und Concrete einerley; bey den Realitäten in ab-

ſtracto ſind die Schranken abgeſondert, und ſo ſind ſie in Gott wirklich in concreto.

Sehen Sie nun hier die Urſache, warum die Vorſtellungen des Unendlichen in Gott unmittelbar anſchauend, und nicht abſtract, oder, — nach der kritiſchen Sprache, — discurſiv ſind? Er erkennt ſeine eigenen Realitäten, und die ſind unendlich. Sehen Sie aber auch, warum unſre Vorſtellungen von dem Unendlichen abſtract und discurſiv ſind? Die Realitäten, die wir anſchauen, ſind endlich; wir können alſo nicht anders, als durch Abſonderung der Schranken, zu der Erkenntniß des Unendlichen gelangen. Dieſe iſt alſo nothwendig abſtract, und alſo nicht anſchauend, ſondern ſymboliſch, oder, wie es die kritiſche Philoſophie nennt, discurſiv; denn auf dieſe Benennung iſt ſie vielleicht durch die natürliche Betrachtung geführt, daß die abſtracte Erkenntniß in dem endlichen Verſtande nicht ohne Zeichen, deren gemeinſte die Sprache und Rede iſt, ſeyn kann.

Drey und dreyßigſter Brief.

5. Nothwendigkeit der reinen Anſchauungen.

Sie halten alſo das Mißverſtändniß über die dritte Eigenheit der kritiſchen Philoſophie durch die Erläuterungen meines letzten Briefes gehoben. So können wir dann zu den übrigen fortgehen. Alſo

5. In Gott ſind die unendlichen Realitäten und ihre vollkommenſte Anſchauung, vermöge ſeines Weſens, nothwendig und ewig. Bey ihm kann alſo gar nicht die Frage ſeyn, wie und wodurch die anſchauende Erkenntniß des Unendlichen in ſeinem Verſtande entſtehe. Sie entſteht nicht; denn ſie iſt ſchlechterdings nothwendig und ewig. Verlegen wir die Quelle der ewigen Wahrheiten aus dem unendlichen Weſen in das Endliche: ſo müſſen wir auch die Art, wie die Anſchauungen des Unendlichen in ihm ſind, aus dem unendlichen Weſen in das Endliche mit übertragen; ſie können nicht entſtanden ſeyn.

Das ſcheint auch anfangs die Theorie der Kritik der reinen Vernunft geweſen zu ſeyn: allein da das Eindringen auf die kritiſche Philoſophie immer ungeſtümer wurde, und man ihre Erklärung über die Entſtehungsart der reinen Anſchauungen a priori immer dringender verlangte: ſo erklärte ſich endlich Hr. Kant ſelbſt in ſeiner berüchtigten neuen Entdeckung, (S. 70,) dahin: das Erkenntnißvermögen werde zu der Raumsvorſtellung oder Raumsanſchauung durch Eindrücke beſtimmt. Ich will hier das nicht wiederhohlen, was ſchon an einem andern Orte vom Hrn. Hofrath Schwab mit ſo vielem Scharfſinne hierüber iſt bemerkt worden. Ich ſchränke mich bloß auf folgende Fragen ein:

1. Wie kann die Einwirkung eines endlichen Gegenstandes die Anschauung von einem unendlichen wirken? Alle räumliche Gegenstände, die auf uns wirken, sind endlich und begrenzt; wie können sie durch ihre Eindrücke auf unser Erkenntnißvermögen eine Anschauung des unendlichen Raumes wirken? — Durch Absonderung der Grenzen? Das sagt Hr. Reinhold mit dürren Worten: *) „Die empirisch„ursprüngliche Vorstellung des Raumes ist offen„bar die des erfüllten Raumes, aus welcher „sich nach und nach die des leeren ergab; wo „dann endlich durch Absonderung dessen, was „beyden gemeinschaftlich ist, die Vorstellung „des bloßen Raumes zum Bewußtseyn ge„langte.“ Mit dieser Erklärung scheint auch Hr. Schulz überein zu stimmen. **) Hr. Kant stellt die Sache in ein wohlthätiges Dunkel unter den gelehrten Schatten Ehrfurcht gebietender Kunstwörter. Die Erwerbung der Raumsanschauung ist keine acquisitio derivativa, sondern eine acquisitio originaria, ohne es zu verrathen, wie die Seele, durch einen actum occupationis, womit sie Eindrücke von endlichen räumlichen Dingen ergreift, zum Besitze der

*) S. Theor. des V. V. S. 390, 391. Vergl. phil. Mag. B. 3, St. 1, S. 72.

**) S. Prüf. der K. K. Th. 1, S. 43.

unendlichen Raumsanſchauung gelange. Herr Reinhold ſagt es mit einer Offenherzigkeit, die ihm Ehre macht, die ihn aber mit ſeiner Vernunft-Kritik in einen Widerſpruch ſetzt, den Hr. Kant ohne Zweifel kommen ſah, und dem er ausweichen wollte: „durch Abſonderung des Gemeinſchaftlichen der empiriſch-urſprünglichen Vorſtellung von dem gefüllten und der daraus ſich nach und nach ergebenden Vorſtellung von dem leeren Raume.“ Denn nach dieſer Erklärung der urſprünglichen Erwerbung der Raumesanſchauung iſt nun dieſe Anſchauung empiriſch, von äußern Erfahrungen abgezogen; es ſoll aber eine reine Anſchauung a priori ſeyn. Allein ich frage weiter:

2. Wie kann ein endliches Erkenntnißvermögen eine unendliche Anſchauung oder eine anſchauende Vorſtellung von einem unendlichen Gegenſtande haben? Wie läßt ſich Hrn. Schulzens unendliche Kugel anſchauen? Seine Formel, oder vielmehr die Ziffern und Schriftzüge, woraus ſie beſteht, laſſen ſich anſchauen; die iſt aber nur das Zeichen der unendlichen Kugel. Die Vorſtellung, die ſie bezeichnet, kann nur der Begriff einer unendlichen Kugel ſeyn, wenn ein ſolcher möglich wäre. Die Vorſtellung des unendlichen Raumes kann alſo nur ſymboliſch; ſie kann ferner keine ſinnliche Anſchauung, ſie muß ein deutlicher Begriff von einem grenzen-

loſen Aggregate außer und neben einander ſeyender Theile ſeyn. Wenn uns alſo die Vorſtellung des Raumes angeboren iſt, ſo muß uns dieſer Begriff in ſeinen Gründen angeboren ſeyn. Denn er beſteht aus dem Begriffe von Vielheit und Zugleichſeyn, die wir beyde von den Beſtimmungen unſrer Seele abſtrahiren können.

Sie ſehen hieraus, daß anfangs die Kritik der reinen Vernunft das Seyn der Anſchauung des Unendlichen ohne Umſtände mit der Quelle der ewigen Wahrheiten aus Gott in die menſchliche Seele übertrug. Da doch aber nun in der menſchlichen Seele alles entſtehen muß, und ſie Rechenſchaft geben ſollte, wie die reinen Anſchauungen a priori in die Seele kommen: ſo blieb ihr nichts anderes übrig, als entweder ihr Entſtehen aus Eindrücken ins Dunkle zu ſtellen, oder es ſo ins Helle zu bringen, daß nun dieſe Anſchauungen empiriſch, und endlich aus ſinnlichen Anſchauungen allgemeine Begriffe wurden.

Vier und dreyßigſter Brief.

6. Widerſpruch in unſerm Verſtande durch die Nothwendigkeit der Anſchauungen zur Erkenntniß. Die Zeit iſt keine Anſchauung.

Sie laſſen alſo meine bisherigen Erklärungen der Eigenheiten der kritiſchen Philoſophie gel-

ten. So fahre ich dann weiter darin fort. Denn

6. Von dem unendlichen Verſtande iſt es allerdings wahr, daß er alle Realitäten anſchauend erkennt, und daß alſo das, was er nicht anſchauend erkennte, nichts, und alſo weder möglich noch wirklich ſeyn würde. Verlegen wir die Quelle der ewigen Wahrheiten aus dem göttlichen Verſtande in den menſchlichen, ſo müſſen wir ſagen, daß das, was der menſchliche Verſtand nicht anſchauend erkennt, auch nicht möglich und wirklich ſey; wir müſſen alſo ſagen: daß wir den Dingen an ſich, weil wir ſie nicht ſinnlich anſchauen können, weder Möglichkeit noch Wirklichkeit beylegen dürfen. Gleichwohl ſind die Dinge an ſich die Bedingungen der Erſcheinungen, und die kritiſche Philoſophie behauptet daher, daß wir ihre Möglichkeit und Wirklichkeit denken, aber nur denken. Wir denken alſo, daß ſie möglich und wirklich ſeyn müſſen, wir denken aber zugleich, daß ſie auch nicht-möglich und nicht-wirklich ſeyn können. Ein Widerſpruch, der in dem göttlichen Verſtande nicht Statt findet, worin alle Dinge an ſich, die einzigen wahren Realitäten, angeſchauet werden, der aber unvermeidlich iſt, ſo bald man die Quelle der ewigen Wahrheiten aus dem göttlichen Verſtande in den menſchlichen

überträgt. In dem göttlichen Verſtande werden die Dinge an ſich, alle wahre Realitäten, entgegen geſetzt den Erſcheinungen, angeſchauet; denn er iſt ſich aller möglichen Realitäten in ſich ſelbſt bewußt. Sein Vorſtellen iſt alſo nicht, was die kritiſche Philoſophie bloßes Denken nennt; es iſt eigentliches Erkennen in ihrer Sprache, Erkennen eines Gegenſtandes.

Dem Menſchen läßt hingegen die kritiſche Philoſophie gar keine Erkenntniß irgend eines Dinges an ſich, irgend einer wahren Realität übrig. Seine Erkenntniß muß ſinnliche Anſchauung enthalten, und alles, was ſinnlich angeſchauet wird, iſt Erſcheinung, nicht Ding an ſich; ſinnliches Bild von Realitäten, nicht wahre Realität ſelbſt. Wenn wir alſo zwar denken müſſen, daß die Dinge an ſich möglich und wirklich ſeyn müſſen: ſo müſſen wir doch zugleich denken, daß ſie auch nicht-möglich und nicht-wirklich ſeyn können. Wir müſſen alſo etwas widerſprechendes denken, weil wir die Nothwendigkeit des Anſchauens zu der Realität der Erkenntniß aus dem göttlichen Verſtande in den menſchlichen übertragen, und alsdann noch über dies alle anſchauende Erkenntniß der menſchlichen Seele auf Erſcheinungen einſchränken.

Dieſes iſt das Letzte, wodurch die kritiſche Philoſophie ihre Ungereimtheit vollendet, um

ihren allgemeinen Idealismus heraus zu bringen. Erlauben Sie, daß ich Ihnen dieſes mit wenigen Worten zeige.

Die kritiſche Philoſophie behauptet, daß alles, was wir anſchauend erkennen, Erſcheinung ſey. Auch die reinen Anſchauungen a priori ſind Erſcheinungen; der Raum für die äußern Sinne, und für den innern? — die Zeit. — Die Zeit! Warum iſt die Zeit eine Erſcheinung? Etwa weil ſie unter dem Bilde einer Linie vorgeſtellt werden kann, welches eine Erſcheinung eines äußern Sinnes iſt?

Weiter: Kann die Zeit von irgend einem Sinne angeſchauet werden? Die Sinne ſtellen bloß das Gegenwärtige vor. Zur Vorſtellung der Zeit gehört Erinnern und Vorherſehen, das Gegenwärtige iſt nur ein Inſtans. Wenn man daher die Zeit den Sinnen oder der Einbildungskraft darſtellen will, ſo muß es unter einem räumlichen Bilde, unter dem Bilde einer Linie geſchehen. Das iſt freylich ein ſehr unvollkommenes Bild, welches aber immer zu ihrer Ausmeſſung brauchbar genug iſt. Es iſt unvollkommen, denn der Verſtand muß beſtändig das Merkmahl ergänzen, daß das, was hier in der Linie, als dem Bilde, zugleich iſt, in der Sache ſelbſt als auf einander folgend gedacht werden muß. Die Zeit, als Zeit, kann alſo ſchlechter-

dings keine Erſcheinung ſeyn; denn ſie beſteht aus vergangenen, gegenwärtigen und künftigen Momenten, und die können nicht durch die Sinne zuſammen genommen werden.

Aber noch mehr: Die Zeit kann endlich keine reine Anſchauung des innern Sinnes ſeyn. Der reine Raum iſt, nach der kritiſchen Philoſophie, eine unendliche Größe, aus der durch die unendlich vielen möglichen Einſchränkungen die unendlich vielen Figuren entſtehen, welche der Geometrie ihre Gegenſtände liefern. Wie ſoll ich aber begreifen, daß aus den Abtheilungen der reinen Zeit die Vorſtellungen, Gedanken, Begriffe, Begierden, Leidenſchaften u. ſ. w. entſtehen, die ich in mir ſelbſt durch den innern Sinn wahrnehme? Eben ſo gut möchte ich begreifen, wie aus den Abtheilungen einer Schnur die Perlen entſtehen können, die darauf gereihet ſind. Wie können ſich die Vorſtellungen in meiner Seele zu der reinen Zeit verhalten, wie die Figuren der Geometrie zu dem reinen Raume? Sind ſie mit der reinen Zeit ſo gleichartig, wie die Figuren mit dem reinen Raume?

Was der innere Sinn uns alſo vorſtellt, ſind unſre Vorſtellungen; ſeine reine Anſchauung, wenn ſie eine unendliche Größe ſeyn ſoll, muß alſo die unendliche Vorſtellung ſeyn, und von dieſer iſt die anſchauende Erkenntniß oder das

unmittelbare Bewußteseyn in Gott. Die kritische Philosophie verlegt diese reine Anschauung a priori in den Menschen, und verwandelt sie, um sie zu einer Erscheinung zu machen, — da das Vorstellen selbst keine Erscheinung seyn kann, — in die Zeit, die sie kurz und gut für eine Erscheinung erklärt, weil man sie sich unter dem Bilde einer Linie vorstellen kann.

Allein der Gegenstand der Anschauung des innern Sinnes ist keine Erscheinung, es ist wahre Realität, nur endliche, von der der Verstand durch Absonderung der Schranken den Begriff der unendlichen erhält. Diese wird nun in dem endlichen Wesen nicht mehr anschauend erkannt, wohl aber in dem unendlichen Wesen, in dem alle unendliche Realitäten wirklich sind. Es ist also von diesem wahren Gegenstande des innern Sinnes eine anschauende Erkenntniß in Gott, obgleich in unserm Verstande nur eine symbolische oder discursive: denn in Gott ist die unendliche Realität von ihm selbst als ein völlig Bestimmtes, nicht als ein Allgemeines; von ihm völlig in concreto, von uns nur in abstracto; von ihm also anschauend, von uns nur symbolisch erkannt.

Die nothwendigen und ewigen Wahrheiten der Metaphysik haben daher allerdings Realität, auch wenn sie für uns keine Anschauun-

gen enthalten; denn dieſe enthalten ſie in dem göttlichen Verſtande. In dem unſrigen werden die Gegenſtände dieſer Wahrheiten nur in ihrem Weſen und ihrer Möglichkeit betrachtet. Allein dieſe Möglichkeiten beſtehen immer wie ewige Wahrheiten, und als ewige Wahrheiten müſſen ſie in einem ewigen und unendlichen Verſtande ſeyn, in welchem ſie Realität haben, weil ihre Gegenſtände in ihm nicht bloß möglich, ſondern wirklich ſind, und von Ewigkeit zu Ewigkeit angeſchauet werden.

Fünf und dreyßigſter Brief.

7. Synthetiſche Urtheile a priori.

7.

Sie ſind mir ſehr angenehm zuvor gekommen; ich wollte gleich die Grundſätze, von denen ich Sie bisher unterhalten habe, auf die ſynthetiſchen Urtheile a priori in der Metaphyſik anwenden. Es iſt ganz richtig, auch die Theorie der kritiſchen Philoſophie über dieſe Urtheile beruhet ganz auf der Verlegung der Quelle der nothwendigen und ewigen Wahrheiten aus dem göttlichen Verſtande in den menſchlichen. So bald wir dieſe dahin wieder zurück bringen, wo ſie nur allein ſeyn kann; ſo iſt die Realität und alſo die objective und apodictiſche Gewißheit dieſer Urtheile gerettet.

Die ſynthetiſchen Urtheile a poſteriori enthalten empiriſche Anſchauungen; die a priori reine. Die ſynthetiſchen Urtheile a priori ſind ewige und nothwendige Wahrheiten; ſie müſſen alſo ewig und nothwendig in dem göttlichen Verſtande ſeyn. In dieſem haben ſie Realität durch das Anſchauen ſeiner unendlichen Realitäten. Dieſe unendlichen Realitäten ſind der ewige, nothwendige und unendliche Gegenſtand der Begriffe in den ewigen Wahrheiten. Alle ewige Wahrheiten ſind alſo ſynthetiſche Urtheile a priori, wenn zu ihrer Objectivität und apodictiſchen Gewißheit Anſchauungen erfordert werden. Müſſen alſo die ſynthetiſchen Urtheile der Metaphyſik nicht augenſcheinlich möglich ſeyn, wenn ihre Begriffe da nicht ohne Anſchauungen ſind, wo ihre eigentliche wahre Quelle iſt, wo ſie in concreto erkannt, nicht, wie in dem menſchlichen Verſtande, vermöge ſeiner Endlichkeit, bloß in abſtracto und ſymboliſch gedacht werden müſſen? Sind alſo alle ſynthetiſche Urtheile a priori nothwendige und ewige Wahrheiten; ſo müſſen ſie auch alle ohne Unterſchied, ſie mögen in dem menſchlichen Verſtande Anſchauungen enthalten oder nicht, möglich ſeyn: denn ſie können nur in dem Verſtande ewig und nothwendig ſeyn, in welchem keine andere als anſchauende Erkenntniß, keine andere Erkenntniß als des Concreten

und Wirklichen seyn kann, worin also unsre allgemeine, abstracte und symbolische Erkenntniß, unsre Erkenntniß des Möglichen, wirkliche Gegenstände, und also Realität hat.

Sechs und dreyßigster Brief.

8. Gänzliche Subjectivität unsrer Erkenntniß.

Ich bin mit meiner Erklärung der Eigenheiten der kritischen Philosophie durch die Verlegung der Quelle der ewigen Wahrheiten aus dem göttlichen Verstande in den menschlichen noch nicht zu Ende. Ich erkläre mir dadurch ferner den eigentlichen Idealismus oder die gänzliche Subjectivität unsrer Erkenntniß in dem Systeme der kritischen Philosophie.

Sie wissen, daß die kritische Philosophie sich zwar beständig der Ausdrücke Objecte, Gegenstände bedient; Sie wissen aber auch, daß diese Objecte bloß innere Objecte sind; von äußern Objecten, sagt sie, erkennen wir weder die Möglichkeit noch Wirklichkeit. Wenn wir die Erkenntniß betrachten, so wie sie in Gott ist; so verhält sich die Sache wirklich so. Gott erkennt alle mögliche Dinge in sich selbst nothwendig und ewig anschauend, seine Erkenntniß von den wirklichen Dingen außer ihm wird nicht durch diese Dinge gewirkt, sie ist von der Ein-

wirkung aller andern Dinge unabhängig. Die göttliche Erkenntniß wird also nicht durch äußere Objecte gewirkt, Gott ſchauet alle Dinge in den Ideen ſeines Verſtandes und den Realitäten ſeines eigenen Weſens an.

Dieſe Art des Erkennens trägt nun die kritiſche Philoſophie mit der Quelle der ewigen Wahrheiten aus dem göttlichen Verſtande in den menſchlichen über. Nothwendig müſſen aus dieſer Uebertragung Widerſprüche entſtehen, denen man mit allen Kunſtwörtern nicht ausweichen kann. Was zuvörderſt unſre empiriſche Erkenntniß betrifft, ſo kann ſie nicht anders als durch Eindrücke entſtehen, welche die Sinnlichkeit afficiren; das iſt die eigene Theorie der kritiſchen Philoſophie ſelbſt. Das, was die Sinnlichkeit durch ihre Einwirkungen afficirt, ſind äußere Gegenſtände. Wollte man auch den Idealismus annehmen, den die kritiſche Philoſophie den dogmatiſchen nennt: ſo würden doch immer Einwirkungen von außen zu Empfindungen nöthig ſeyn; es würden nur keine Einwirkungen endlicher Subſtanzen, ſondern der unendlichen Subſtanz ſelbſt ſeyn. Es würden alsdann nicht die Theile einer außer uns wirklichen Welt, ſondern Gott ſelbſt, der Gegenſtand unſrer Erkenntniß ſeyn, und zwar unſrer Verſtandes- und Vernunfterkenntniß. Eben

das müſſen wir auch von unſrer Erkenntniß a priori ſagen. Denn die kritiſche Philoſophie geſteht ja ſelbſt, daß die reinen Anſchauungen, z. B. die reine Raumsvorſtellung, immer Eindrücke erfordere, ohne die ſie nicht erworben werden könne, und Hr. Reinhold ſagt das noch deutlicher, wie ich Ihnen in einem meiner vorigen Briefe gezeigt habe. Wie kann alſo alle unſre Erkenntniß bloß ſubjectiv und ohne alle äußere Objecte möglich und wirklich ſeyn? Iſt es nicht augenſcheinlich, daß die kritiſche Philoſophie ſich ſelbſt widerſprechen muß, wenn ſie auf der einen Seite die gänzliche Subjectivität der Erkenntniß aus dem göttlichen Verſtande in den menſchlichen überträgt, indem ſie behauptet, daß die Objecte außer uns auch nicht-möglich und nicht-wirklich ſeyn können, und doch auf der andern Seite annimmt, daß dieſe Erkenntniß nicht anders als durch Eindrücke von Gegenſtänden außer uns entſtehen kann? Denn, können die Gegenſtände außer uns auch nicht-möglich und nicht-wirklich ſeyn; ſo können ſie, wenn ſie das ſind, auch nicht auf uns wirken, uns nicht afficiren, dann muß alle unſre Erkenntniß abſolut-nothwendig und ewig ſeyn, und eine ſolche iſt nur in dem allerrealſten Weſen möglich.

Sieben und dreyßigſter Brief.

9. Realität der Erkenntniß durch ſinnliche Anſchauung.

Eine ſonderbare und beynahe unbegreifliche Eigenheit der kritiſchen Philoſophie iſt, daß ſie, um unſrer Erkenntniß mehr Realität zu verſchaffen, als ſie, ihrer Meinung nach, in jedem andern philoſophiſchen Syſteme hat, alle wahre Realität derſelben vernichtet. Und auch dieſe läßt ſich auf eben die Art erklären, wie ich die bisherigen erklärt habe.

Laſſen Sie uns erſt ſehen, daß die kritiſche Philoſophie alle Realität der Erkenntniß vernichtet. Die nothwendigen Wahrheiten enthalten zuvörderſt Kategorien; dieſe ſind bloße Denkformen, leer an Inhalt, ohne Gegenſtand und Realität. Sollen die nothwendigen Wahrheiten objectiv- und apodictiſch-gewiß werden, ſollen ſie Gegenſtand und Realität erhalten: ſo müſſen zu den Kategorien ſinnliche Anſchauungen hinzu kommen. Allein die ſinnlichen Anſchauungen ſind wiederum keine wahren Realitäten, ſondern bloße Erſcheinungen, bloße Bilder von Realitäten, und die Dinge an ſich, die als ihre Gründe gedacht werden, können auch nicht-möglich und nicht-wirklich ſeyn. Alle unſre Erkenntniß iſt alſo ohne Realität, denn

die abſtracte iſt, wie ſie behauptet, nirgends, auch nicht in dem göttlichen Verſtande, anſchauend, und die anſchauende iſt durchgängig ſinnlich und ſtellt folglich bloße Erſcheinungen vor, die ohne Dinge an ſich, ohne wahre Realität ſeyn können. So iſt alle Erkenntniß ohne Realität; weil ſie entweder nicht anſchauend, oder, wenn ſie anſchauend iſt, eine Erkenntniß von bloßen Erſcheinungen iſt.

Und ſo vernichtet die kritiſche Philoſophie ſelbſt die Realität, die ſie unſrer Erkenntniß ſichern wollte. Sie ging von dem richtigen Satze aus, den die Leibnitziſche Philoſophie vor ihr gelehrt hatte, daß alle wahre Realität müſſe anſchauend vorgeſtellt werden können. Indem ſie aber die anſchauende Vorſtellung mit der Quelle der ewigen Wahrheiten aus dem göttlichen Verſtande in den menſchlichen verlegte, und ſie alſo zu bloßer ſinnlicher Anſchauung herab ſetzte, und endlich alle Anſchauung, auch für den innern Sinn, auf die Anſchauung der äußern Sinne, auf die Anſchauung des Raumes, alſo auf eine Erſcheinung, einſchränkte: ſo vernichtete ſie eben dieſelbe Realität wieder, die ſie unſrer Erkenntniß hatte ſichern wollen; ſie vertilgt ſie ſelbſt für diejenige Erkenntniß, der ſie allein Realität zugeſteht, für die Arithmetik und die Geometrie.

Der letzte Streich, wodurch ſie alle Realität der Erkenntniß vernichtete, war ihre Theorie von der Anſchauung des innern Sinnes; auch dieſe war eine Erſcheinung. Ich habe Ihnen bereits in einem meiner vorigen Briefe gezeigt, wie ganz ohne allen Grund ſie die Zeit für eine Erſcheinung erklärt und durch welche Wege ſie dieſe Ungereimtheit erſchleichen muß. Jetzt will ich Ihnen nur an dieſem Beyſpiele zeigen, wie falſch das Neue in ihrer ſo genannten Aeſthetik ſey, und wie ſie durch dieſes Neue alle Realität der Erkenntniß unmöglich macht.

Dieſes Neue, aber Falſche, ihrer Philoſophie beſteht darin, daß ſie auch dasjenige, was der innere Sinn anſchauet ſo wie das, was durch die äußern Sinne erkannt wird, für Erſcheinung erklärt. Carteſius erkannte zuerſt, daß Gerüche, Geſchmäcke, Töne, Farben Erſcheinungen ſeyen, die aber in der Ausdehnung und Bewegung, die er noch für wahre Realitäten hielt, gegründet ſeyen. Leibnitz erklärte auch die Ausdehnung und Bewegung für Erſcheinungen, und fand das wahre Reale nur in den einfachen Subſtanzen und ihren Veränderungen. Dieſe erkennen wir durch den innern Sinn. Es blieb alſo noch eine Erkenntniß des wahren Realen

übrig, die letzte und die einzige. Die kritische Philosophie, um ihren Flug noch höher zu nehmen, erklärte auch das, was der innere Sinn anschauet, für Erscheinung. Das war ihre neue Entdeckung, ihre Erweiterung der Leibnitzischen Erscheinungslehre. Gewiß eine leichte Entdeckung, die ein jeder machen konnte, der sich nicht durch ihre offenbare Falschheit abhalten ließ. Indeß konnte sie diejenigen leicht täuschen, deren Scharfsinn in diesen Regionen der Philosophie noch nicht geübt genug war, um gegen die Blendwerke auf seiner Huth zu seyn, womit sich diese neue Lehre erschleichen läßt. Um das, dessen wir uns durch den innern Sinn bewußt sind, zu einer Erscheinung zu machen, muß man erst das Verhältniß des Aufeinanderfolgens mit den Vorstellungen selbst verwechseln; man muß sagen: wir sind uns durch den innern Sinn nicht der Vorstellungen selbst, sondern nur ihrer Succession bewußt; dann muß man für dieses Verhäleniß ein sinnliches Bild finden, das der Einbildungskraft vorschweben kann, und dieses Bild ist für die Zeit die gerade Linie. Wer gegen alle diese Verwechselungen, des Verhältnisses mit der Sache, des sinnlichen Bildes mit dem Verhältnisse selbst, nicht auf seiner Huth ist, der glaubt sich der Gegen-

ſtände des innern Sinnes ſelbſt bewußt zu ſeyn, indem er nur das ſinnliche Bild ihrer Succeſſion anſchauet. Und unter dieſem Zauber befinden ſich noch alle die, welche, indem ſie mit einer ganz neuen Seele zu den ſchwerſten Unterſuchungen der Philoſophie kommen, auf ihre leere Tafel das Erſte das Beſte, und ſo auch die Theorie der kritiſchen Aeſthetik können ſchreiben laſſen.

Beſchluß
der
im vierten Stücke des erſten Bandes
abgebrochenen Abhandlung:
Iſt die kritiſche Grenzberichtigung unſerer Erkenntniß wahr, und wenn ſie es iſt, iſt ſie auch neu?

Nun iſt es aber Zeit, daß wir wieder einige Schritte zurück gehen, und uns noch einmahl die zwey Behauptungen in's Gedächtniß zurück rufen, durch die ſich die dogmatiſche Philoſophie von der kritiſchen unterſcheiden mußte, wenn ſich dieſe in Anſehung der Grenzberichtigung unſrer Erkenntniß jener mit Recht entgegen ſetzen wollte. Wir haben jetzt beyde mit aller möglichen Genauigkeit entwickelt, und gefunden, daß ſie uns in lauter Widerſprüche verwickeln, allen Grund unſers Denkens und Vorſtellens aufheben, und hiermit dem Wiſſen und Erkennen ſelbſt ein Ende machen würden; iſt es alſo wohl wahrſcheinlich, daß Männer, die allen ihren Urtheilen, Entſcheidungen und Beweiſen den Satz des Widerſpruchs

und des zureichenden Grundes unterlegen, eben dadurch zuletzt auf Behauptungen gerathen ſollten, die dieſen beyden Grundſätzen geradezu widerſprechen und ſie aufheben? Man hat es bisher für eine Regel der Billigkeit und Gerechtigkeit angeſehen, einem Andern ohne dringende Noth und ohne die ſtärkſten Beweiſe keine Meinung aufzubürden, die ganz und gar ohne allen Sinn und Verſtand iſt, und lauter Widerſpruch in ſich enthält; dieſe Regel nun können und dürfen wir ohne Zweifel auch hier anwenden. Wenn nämlich die Prätenſionen der kritiſchen Philoſophie und ihre Beſchuldigungen gegen die philoſophiſche Dogmatik wahr und gegründet wären, ſo müßte dieſe folgende Sätze bey ihren Behauptungen zum Grunde legen: „Man kann „etwas, ehe es noch auf irgend eine Art „und ohne daß es jemahls in unſre Vorſtel„lungen und Gedanken kommt, als ein „ſolches Etwas, poſitiv wiſſen und erken„nen, und alſo ſich es vorſtellen, ohne es „jemahls vorzuſtellen oder in ſeinem Bewußt„ſeyn zu haben; es kann etwas in unſerm „Bewußtſeyn, in unſern Vorſtellungen ſeyn, „und doch, als daſſelbe Etwas in unſrer „Vorſtellung, ganz und gar keine Vorſtel„lung, ſondern etwas, das durchaus keine

„Vorſtellung iſt, noch ſeyn kann, ein Ding
„an ſich im abſoluteſten Verſtande, ſeyn; wir
„können uns etwas mit abſoluter Möglich-
„keit und Nothwendigkeit verknüpftes ſo
„denken, daß dieſes unſer Denken ſelbſt un-
„bedingte abſolute Nothwendigkeit hat, ſo
„daß es nicht bloß ein Widerſpruch iſt, dieſe
„abſolute Möglichkeit und Nothwendigkeit zu
„denken und zugleich doch nicht zu denken,
„ſondern ein Widerſpruch, ſie nicht zu denken,
„wenn wir ſie auch nicht vorher ſchon in
„Gedanken ſetzen, alſo ein Widerſpruch, ſie
„überhaupt und von vorn her gar nicht
„zu denken. Kurz, unſer Wiſſen, Vorſtellen und
„Erkennen iſt in Anſehung ſeines Inhalts
„ſeiner Materie nicht bloß bedingter Weiſe
„nothwendig, ſo daß wir immer nur ſagen
„könnten: wir wiſſen das, aber doch immer
„nur unter der zufälligen Bedingung, daß
„es erſt in unſer Bewußtſeyn gelangt, in un-
„ſerer Vorſtellung iſt; — ſondern es iſt ohne
„alle vorher gehende Bedingung abſolut und
„an ſich nothwendig, ſo daß wir ſagen kön-
„nen und müſſen: wir wiſſen es, daß das in
„unſerm Bewußtſeyn, in unſrer Vorſtellung
„ſchlechterdings ſeyn muß, ehe es noch und
„ohne daß es jemahls in unſrer Vorſtellung,
„in unſerm Bewußtſeyn, zufälliger Weiſe wirk-

„lich ist; daher können und dürfen wir „auch dem, was wir uns vorstellen, eben „deßwegen, weil es absolut und unbedingter „Weise nothwendig ist, es uns vorzustellen, „nicht bloß ein nothwendiges Daseyn in „unserm an sich nicht nothwendigen Denken, „sondern ein ganz unbedingt nothwendiges „Daseyn für sich mit unwidersprechlicher Ge„wißheit und Nothwendigkeit beylegen.„ Das alles müßte die Dogmatik offenbar zum Grunde legen, wenn sie sich einer solchen Wissenschaft des Absoluten und Unbedingten, wie die Kritik es ihr zur Last legt, geflissentlich anmaßte; das alles aber ist an sich so widersprechend und allen ihren sonstigen Aeußerungen von der Schwäche und Einschränkung und Zufälligkeit unsrer Erkenntniß in Beziehung auf die Dinge außer ihr so entgegen, daß die Pflicht zu beweisen ganz gewiß auf den Gegentheil fällt. Ich glaube also mit allem Rechte behaupten zu dürfen, daß es einem gründlich-dogmatischen Philosophen noch nie in den Sinn gekommen ist, seine Einsichten jemahls bis zu dieser Höhe treiben zu wollen, und gestehe es gern, daß ich wenigstens in meinem Leben keinen Theil an irgend einer philosophischen Dogmatik haben möchte, wenn dies zu ihrem Begriffe gehörte; denn

so lange ich denken und abstrahiren kann, will ich gewiß mit meinem Denken nie bis dahin kommen, daß ich mir das, was nicht mehr gedacht werden kann, als dasselbe, oder wiefern es nicht mehr gedacht werden kann, doch noch selbst und an sich vorzustellen und hiermit in meinen Gedanken zu haben glaubte, so daß es doch nicht mein Gedanke nur, sondern das Ding selbst, und also mein Denken absolut und unbedingter Weise nothwendig wäre; sondern ich bin in der That zufrieden, immer nur das, was in meinen Gedanken ist und seyn muß, als mein Denken mit dem beständigen Bewußtseyn seiner Zufälligkeit zu entwickeln und deutlich darzulegen, und mich dann zu erinnern, daß ich damit unmöglich über mein Denken selbst jemahls hinaus kommen, und wo kein Denken mehr Statt findet, zu einer wirklichen Einsicht gelangen kann *).

*) Vielleicht sagt man hier wieder, was erst kürzlich ein Recensent in der Ober-Deutschen Litteratur-Zeitung aus Gelegenheit meiner Untersuchungen über die practische Vernunft-Kritik sagte, daß dies bloß ein Beweis a priori sey, von einer Sache, die doch nur historisch bewiesen werden könne und müsse; allein die Antwort giebt sich von selbst. Ich halte nämlich einen historischen Beweis, daß die Dogmatik das alles, was die Kritik ihr aufbürdet, in

Allein wir ſagen doch immer: wir wiſſen es und können es beweiſen, daß irgend etwas an ſich, daß eine intelligible Welt, daß Dinge vor und außer allem unſern Vorſtellen für ſich da ſind und da ſeyn müſſen. Mit Zuverſicht legen wir dem, was wir erfahren, etwas zum Grunde, was wir ſelbſt und unmittelbar nicht mehr erfahren, und beurtheilen es nicht bloß als einen Gedanken, ſondern als ein wirklich vorhandenes Ding; ja wir ſchreiben ſogar dieſem transſcendentalen Etwas mancherley Kräfte und Eigenſchaften zu. Dem zufolge

dem angegebenen Sinne nicht behauptet, deßwegen für ganz überflüſſig, weil bloß die Sprache, in welcher dieſe Beſchuldigung vorgetragen wird, ihr einigen Schein giebt; ſo bald man alſo dieſe Sprache überſetzt, ſo wird wohl ein jeder dogmatiſcher Philoſoph auf der Stelle ſagen, daß er das auch nicht behaupten wolle, ohne daß wir erſt aus ihren Büchern Zeugniſſe und Belege mit vieler Weitläuftigkeit zuſammen leſen müßten. Eben dieſes, denke ich, iſt aber auch der Fall in dem, was die practiſche Vernunft und ihr reines Geſetz angeht; man darf es nur überſetzen, ſo iſt es meines Erachtens klar, daß alle vernünftige Moraliſten es ohne Anſtand zum Grunde legen. Darum kann der Tadel des Recenſenten hier nicht wohl Statt finden. Doch ich werde ohne Zweifel jene ganze Recenſion und alſo auch dieſen Einwurf noch beſonders und etwas weitläuftiger erläutern müſſen.

ſetzen wir uns ſelbſt noch vor unſerm Bewußtſeyn als die abſolute von unſerm Vorſtellen unabhängigen Subjecte alles unſers Vorſtellens voraus, und legen dieſen alles vorſtellenden Wir Immaterialität und Immortalität und mancherley beſtimmte Vermögen bey. Eben ſo nehmen wir auch ohne Anſtand andere Dinge an, die von uns verſchieden, von unſerm Vorſtellen unabhängig, und für ſich ſelbſt da ſind, und durch ihren Einfluß auf uns unſre Vorſtellungen bewirken helfen; und endlich erheben wir uns ſogar mit unſern Gedanken über alles Endliche, Bedingte und Zufällige bis zum Unbedingten, Abſolut-nothwendigen und Unendlichen, bis zu einem Weſen aller Weſen, das ſeinen Grund nur in ſich ſelbſt hat, und in welchem alles Uebrige gegründet iſt. Das alles nehmen wir an, und behaupten, daß wir es wiſſen, erkennen, und beweiſen können, dadurch, daß wir zeigen, warum wir es annehmen. Indem wir nun aber dieſes ausſagen, ſo ſcheint es ja, als ob wir wirklich uns im Wiſſen und Erkennen über alle Erfahrung hinaus eine unbedingt-nothwendige Einſicht noch vor aller möglichen Vorſtellung vindicirten. Dinge an ſich, die vor allem unſern Vorſtellen für ſich ſelbſt da ſind, und es möglich machen, daß

wir uns erſt etwas vorſtellen; eine intelligible Welt, auf welche ſich die Sinneswelt ſo bezieht, daß die letztere bloß unſre Vorſtellung von jener, und die erſtere der Grund dieſer Vorſtellung iſt, aber ein Grund, der mit einem von unſerm Vorſtellen unabhängigen Daſeyn verknüpft iſt; wir ſelbſt, als die abſoluten Subjecte unſers Bewuſtſeyns betrachtet, die noch vor demſelben ein wirkliches Daſeyn haben; und endlich, was noch höher liegt, als alles, Gott, ein Weſen, das ſchlechterdings da ſeyn muß, und nicht anders als da ſeyn kann: — — iſt nicht dies alles, ſo wie wir es voraus ſetzen, ſeinem Begriffe nach etwas, das für ſich betrachtet auf keine Art und Weiſe unſre Vorſtellung werden kann; denn ſo bald es dieſes iſt, ſo iſt es eben deßwegen nicht mehr das ſelbſt, was es ſeyn ſoll und muß, nicht mehr etwas, was von allem unſern Vorſtellen unabhängig, und ganz ohne daſſelbe und vor demſelben a priori und für ſich da iſt, und ohne dieſe Bedingung da ſeyn muß; ſondern immer etwas, das nur als Vorſtellung in unſerm Vorſtellen und durch daſſelbe jetzt da iſt und da ſeyn muß, alſo auch nur eine zufällig-bedingte, nicht aber eine abſolut-unbedingte Nothwendigkeit hat; und dennoch reden wir

ſo davon, als ob wir's uns völlig in ſeiner abſoluten Möglichkeit und Wirklichkeit ſelbſt vorſtellen könnten, und alſo mit unbedingter Nothwendigkeit es wüßten, daß es alles ſo, wie wir es voraus ſetzen, da ſeyn müſſe?

Ja, ſo reden wir davon, und das deßwegen, weil wir es wirklich in unſerm Bewußtſeyn ſo finden, weil wir es wirklich, ſo bald wir nur irgend etwas wirklich vorſtellen, oder irgend etwas erfahren, ſo denken und voraus ſetzen, und ſo lange wir etwas erfahren, in der That ſo denken und voraus ſetzen müſſen. Kann dies aber die Kritik anders machen; muß nicht auch ſie von Dingen an ſich, von einem abſoluten Subjecte unſers Bewußtſeyns, von einer intelligibeln Welt, als dem transſcendentalen Subſtrate der Sinneswelt, und von einem ganz und gar abſoluten, unbedingter Weiſe nothwendigen Weſen aller Weſen auf eben die Art, aus eben dem Grunde, und in eben dem Sinne ſprechen wie wir? Nein, ſagt man, ſo ſpricht ſie nicht davon, denn ſie leitet das nicht daraus her, was wir daraus herleiten. Zwar ſetzt auch ſie dies alles voraus, und bekennt es, daß ſie es, um irgend etwas zu erfahren, voraus ſetzen müſſe; aber ſie behauptet deßwegen nicht,

daß sie diese Dinge selbst, die sie voraus setzt, nach ihrer absoluten Möglichkeit und Nothwendigkeit zur wirklichen Vorstellung mache, diese Dinge selbst so in ihren Gedanken habe, daß nun das, was sie denkt, nicht mehr ihr Gedanke, sondern das Absolute selbst sey. In Gedanken hat auch sie es, dies ist kein Zweifel; und in Gedanken muß sie es haben, weil sie sonst nichts erfahren könnte und erfahren würde, und auch überhaupt nichts davon wüßte: aber sie hat es nicht so in Gedanken, daß daraus geschlossen werden könnte; also muß es so, wie es in Gedanken ist, und weil es in Gedanken ist, auch ohne diese Gedanken für sich und nothwendiger Weise so seyn, denn da müßte sie es nicht bloß in der Absicht, um etwas zu erfahren, und aus dem Grunde, weil sie etwas erfährt, sondern ohne alle voraus gesetzte Bedingung schlechterdings und mit absoluter Nothwendigkeit in Gedanken haben; es müßte gar nicht möglich, sondern durchaus widersprechend seyn, auch noch, ehe sie es wirklich denkt und ohne daß sie es wirklich denkt, zu denken, daß sie es nicht denke; kurz, es müßte ohne alle Bedingung, daß sie es erst denke, schlechterdings und absolut nothwendig seyn, daß sie es denke, und dieses ganze Denken müßte gar nie

aufgehoben werden können, denn nur alsdann wäre sie berechtigt, zu schließen: weil ich es denke und so denken muß, so muß es auch da seyn. Wo soll nun aber eine solche absolut-unbedingte Nothwendigkeit ihres Denkens in ihrer Einsicht herkommen, da diese Nothwendigkeit, wenn sie eingesehen werden sollte, immer schon ein Denken, daß das Denken absolut nothwendig sey, erfordern, und hiermit die absolute Nothwendigkeit desselben nothwendiger Weise aufgehoben, und jedes Mahl bloß in eine Nothwendigkeit, die sich immer wieder auf ein vorher gehendes Denken bezöge, mithin in eine bedingte Nothwendigkeit verwandelt werden würde? Es ist also wirklich nicht so, und kann unmöglich so seyn, daß irgend etwas mit absoluter unbedingter Nothwendigkeit in unsern Gedanken seyn müßte, sondern alles, was in unsern Gedanken ist, also auch das Absolute, das Ding an sich, kann und muß nur unter der Bedingung, daß es wirklich in unsern Gedanken ist, oder daß wir uns dessen bewußt werden, und es erfahren, es sey da, in unsern Gedanken seyn. Da nun aber dieses Bewußtseyn selbst, oder da die Erfahrung, die allein es machen kann, daß wir sagen können: wir haben ein absolutes Daseyn in unsern Gedanken

danken und müſſen es darin haben, immer nur zufällig iſt und ſeyn muß, und in unſrer Einſicht nie eine wahre unbedingte Nothwendigkeit erlangen kann; ſo kann ſie auch jenem Denken eines abſoluten Daſeyns, welches immer nur in Beziehung auf vorher gehende Erfahrung nothwendig iſt. keine ſolche Nothwendigkeit mittheilen: folglich bleibt es am Ende doch immer nur zufällig, daß wir ein ſolches abſolutes Daſeyn in unſern Gedanken haben; uud ob es gleich in Beziehung auf Erfahrung nothwendig iſt, und alſo, wenn Erfahrung geſetzt wird, unmöglich aufgehoben werden kann: ſo kann es doch, wenn Erfahrung ſelbſt aufgehoben wird, (und warum ſollte dieſes, da ſie immer nur zufällig iſt, nicht gar wohl gedacht werden können?) zugleich mit ihr ganz und gar aufgehoben werden. Hat es aber mit dem Abſoluten und Unbedingten, mit dem Dinge an ſich immer nur dieſe Beſchaffenheit, daß es zwar unter einer zufälligen Bedingung, aber nie ohne dieſelbe und vor derſelben, in unſern Gedanken iſt und ſeyn muß; oder, welches einerley iſt, kann man zwar, daß es nicht gedacht werde und werden müſſe, unter einer vorher gehenden ſelbſt nur zufälligen Bedingung nicht, wohl aber an ſich und ohne dieſelbe

und vor derſelben denken: ſo iſt es nie an ſich unmöglich, daß es gar nicht gedacht werde; und alſo kann man auch nie einſehen, es ſey an ſich unmöglich, daß es gar nicht für ſich da ſey, denn nur daher allein, daß es unmöglich gar nicht gedacht werden könnte, ſondern abſolut und ohne alle Bedingung gedacht werden müßte, könnte die Einſicht entſtehen, daß es alſo auch nothwendiger Weiſe und ohne alle vorher gehende Bedingung unſers Denkens, Vorſtellens und Vorausſetzens für ſich und abſolut da ſeyn müſſe.

Es iſt alſo freylich ein Widerſpruch, Dinge, die wir von uns unterſcheiden, zu erfahren, und doch in eben dieſer Erfahrung keine Dinge, die von uns verſchieden und alſo für ſich da ſind, zu denken; ein Widerſpruch, ein Bewußtſeyn unſer ſelbſt zu erfahren, und doch in dieſer Erfahrung kein urſprüngliches abſolutes Wir, auf welches ſich jenes Bewußtſeyn bezieht, voraus zu ſetzen; ein Widerſpruch endlich, überhaupt etwas, überhaupt ein Daſeyn ohne alle Einſchränkung und Bedingung ſich vorzuſtellen, und doch zugleich an dieſer Vorſtellung das Etwas, das Daſeyn überhaupt, das Daſeyn ohne Einſchränkung und Bedingung, alſo das abſolute unbedingte Daſeyn, hinweg zu nehmen, denn da

heben wir immer eben daſſelbe wieder auf, was wir ſetzen, und indem wir es ſetzen: aber es iſt kein Widerſpruch, Dinge an ſich aufzuheben, wenn wir keine von uns verſchiedenen Dinge erfahren, und erfahren müſſen: wir ſie nicht nothwendiger Weiſe und an ſich; kein Widerſpruch, ein abſolutes Subject des Selbſtbewußtſeyns gar nicht voraus zu ſetzen, wenn wir kein wirkliches Selbſtbewußtſeyn haben, und dieſes muß nicht ſchlechterdings Statt finden und mit unbedingter Nothwendigkeit erfahren werden; kein Widerſpruch endlich, ein abſolutes unbedingtes Daſeyn gar nicht zu denken, wenn wir uns kein Daſeyn überhaupt ohne Einſchränkung und Bedingung, alſo kein abſolutes unbedingtes Daſeyn, vorſtellen; und daß wir uns überhaupt etwas vorſtellen, dies iſt ja immer nur zufällig. Mithin iſt es nicht an ſich unmöglich, das Eine ſo gut, wie das Andere in Gedanken aufzuheben; ſondern nur unmöglich, das Eine aufzuheben, wenn das Andere doch ſchon geſetzt iſt oder werden ſoll: alſo iſt es auch nicht an ſich und abſolut nothwendig, das Eine oder das Andere zu ſetzen; ſondern immer nur nothwendig, das Eine zu ſetzen, wenn das Andere ſchon geſetzt iſt oder werden ſoll. Mit einem Worte: indem wir

etwas erfahren, so ſtellen wir zugleich auch etwas vor, was vor dieſer Erfahrung hergeht, und indem wir uns ſo etwas vorſtellen, ſo denken wir uns etwas, was für ſich da iſt: ſo weit geht unſre Einſicht mit völliger Gewißheit, aber es iſt nie in unſrer Einſicht ſchlechterdings nothwendig, daß wir wirklich etwas erfahren, alſo auch nicht abſolut nothwendig daß wir uns etwas vor aller Erfahrung vorher gehendes vorſtellen; alſo auch nicht unbedingter Weiſe nothwendig, daß wir etwas an ſich denken: alſo können wir auch nie mit Einſicht ſagen: es iſt durchaus nothwendig, daß etwas an ſich da ſey; ſondern immer nur, es iſt unter der Bedingung, daß wir wirklich etwas erfahren, uns wirklich etwas vorſtellen, nothwendig, daß in unſern Gedanken etwas an ſich da ſey; dieſes Denken aber, da es immer nur durch Erfahrung und nicht an ſich und abſolut nothwendig iſt, kann keine größere und allgemeinere Gewißheit deſſen geben, was ſo gedacht wird, als die Erfahrung ſelbſt hat und haben kann.

So ſpricht die Kritik, wenn ſie unſerm nothwendigen allgemein-gültigen Wiſſen und Erkennen ſeine natürlichen Grenzen anweiſet; und ſo ſollte eine vernünftige Dogmatik nicht

auch ſprechen? Dieſe ſollte das Gegentheil behaupten, und es einſehen wollen, daß es unbedingter Weiſe nothwendig ſey, irgend etwas wirklich zu erfahren, und hiermit auch auf eben die Art nothwendig, etwas vor aller Erfahrung und über alle Erfahrung hinaus, alſo etwas an ſich, zu denken oder ſich vorzuſtellen? Das kann doch wohl ihr Sinn noch nie geweſen ſeyn, denn ſie ſagt es ja überall und bey allen Gelegenheiten, daß alles unſer wirkliches Vorſtellen, Denken und Erfahren an ſich zufällig und bedingt ſey. Wenn ſie alſo dennoch von einem abſoluten Subjecte unſers Selbſtbewußtſeyns, von Dingen an ſich, und von einem abſoluten Grundweſen aller Dinge ſpricht, und das alles der Erfahrung zufolge mit Zuverſicht annimmt ſo glaubte ich wenigſtens es nie anders verſtehen zu dürfen, als daß wir das alles nicht unbedingter Weiſe voraus ſetzen müſſen, ſondern weil wir ſonſt nichts erfahren könnten; und daß wir es wirklich voraus ſetzen und annehmen, wieder nicht mit unbedingter Nothwendigkeit, ſondern weil und wie fern wir wirklich etwas erfahren; alſo gerade nur mit derjenigen Sicherheit und Zuverläſſigkeit, womit wir uns bereden, daß wir wirklich etwas erfahren. Wo bleibt denn alſo nun der

groſse Unterſchied zwiſchen ihr und der kritiſchen Philoſophie, oder worauf kann er, wenn meine Erklärung richtig iſt, wohl anders beruhen, als auf einer verſchiedenen Art ſich auszudrucken? Beyde Parteyen geben es zu, daß wir das abſolute Daſeyn Gottes, einer intelligibeln Welt, und unſer ſelbſt ohne Widerſpruch gar wohl denken können; beyde ſagen auch, daß wir es denken müſſen: keine aber behauptet, daß dieſes Können und dieſes Müſſen, ſo viel wir einſehen können, ein ganz unbedingtes, von unſerm Vorſtellen unabhängiges, ſondern immer nur ein bedingtes, von unſerm Vorſtellen abhängiges, Können und Müſſen ſey; das heißt: keine will beweiſen, daß es eine Unmöglichkeit, ein Widerſpruch ſey, alle Wirklichkeit und alles Daſeyn überhaupt, folglich auch das abſolute Daſeyn Gottes, unſer ſelbſt, und anderer Dinge gar nicht zu denken, und alſo dies alles in Gedanken gänzlich aufzuheben, weil man ja wohl denken kann, daß gar nichts gedacht werde, wenn gar nicht gedacht wird; keine aber auch, daß es abſolut möglich und nothwendig ſey, es ſchlechterdings zu denken, da doch auch gar nicht gedacht werden kann; ſondern immer nur, daß es unmöglich ſey, es nicht zu denken, wenn doch wirklich et-

was erfahren und hiermit wirklich gedacht werde, und also auch nur nothwendig, es zu denken, wenn und weil und wie fern etwas erfahren und hiermit wirklich gedacht werde. Ist es demnach nicht ganz offenbar, daß von beyden Theilen keiner läugnet, was der andere wirklich behauptet, und keiner behauptet, was der andere wirklich läugnet, und doch sollten sie durch eine so große Kluft von einander getrennt seyn, daß sie ewig nicht zusammen kommen könnten? In der That, ich weiß nichts mehr, als daß der dogmatische Philosoph diese nothwendige Voraussetzung eines absoluten Daseyns gerade deßwegen, weil sie eben so sicher und zuverlässig als die Erfahrung ist, eine Erkenntniß und einen Beweis desselben nennt; der kritische hingegen aus eben diesem Grunde gegen diese Benennung streitet. Allein auch dieser Unterschied beruht meines Erachtens nicht darauf, daß der eine Theil die Gewißheit und Sicherheit der Erfahrung, und hiermit auch jener Voraussetzung höher und der andern niederer ansetzte als der andere, sondern bloß darauf, daß der eine Theil die Wörter Wissen, Erkennen und Beweisen ganz im allerstrengsten wissenschaftlichen Verstande, bey dem auch nicht einmahl ein Gedanke des Gegentheils

auf irgend eine Art möglich iſt, der andere hingegen in einer etwas weitern Bedeutung nimmt, wobey zwar *formido oppoſiti* immer noch in Gedanken möglich iſt, aber gewöhnlicher Weiſe gar nicht geachtet wird. Eine kurze Erläuterung wird auch noch dieſes deutlich machen.

Die bloß zum Behufe der Erfahrung nothwendige Vorausſetzung eines abſoluten Daſeyns können und dürfen wir nie eine Erkenntniß deſſelben, eine Einſicht oder einen Beweis nennen. Dies will der kritiſche Philoſoph; und warum das? Aus dem Vorhergehenden iſt es nun ganz klar. Wir können es nämlich ohne Erfahrung und vor aller Erfahrung nie dahin bringen, daß wir ſagen könnten: es iſt ſchlechterdings ein Widerſpruch, zu denken, daß nichts an ſich da ſey, noch auch: es iſt ein Widerſpruch, zu denken, daß irgend etwas an ſich da ſey; folglich können wir ohne Erfahrung und vor derſelben gar nichts davon wiſſen, noch erkennen, ob nur irgend etwas, an ſich oder nicht an ſich, ſey oder nicht ſey, ſeyn könne oder nicht ſeyn könne; ja wir können nicht einmahl vernünftiger Weiſe davon ſprechen, ſondern wenn wir davon ſprechen wollen, ſo müſſen wir immer erſt die Erfahrung zu Hülfe nehmen.

Müſſen wir aber immer erſt Erfahrung vor uns haben, um zu entſcheiden, ob etwas oder nichts da ſey, und zwar an ſich oder nicht an ſich da ſey; ſo iſt es klar, daß wir, da Erfahrung ſtets nur zufällig iſt und ſeyn muß, mit dieſer auf ſie gegründeten Entſcheidung auch nie eine völlig unbedingte, ſondern immer nur eine bedingte Nothwendigkeit verknüpfen können; auch dadurch alſo werden wir nie berechtigt, zu ſagen: es iſt ein Widerſpruch, überhaupt zu denken, daß etwas an ſich nicht ſey, noch zu ſagen: es iſt ein Widerſpruch, überhaupt zu denken, daß etwas an ſich wirklich ſey; folglich wird es auch auf dieſem Wege nie an ſich und abſolut nothwendig, zu denken, daß etwas oder nichts an ſich ſey, eben deßwegen, weil es immer nur unter der zufälligen Bedingung, daß wir etwas oder nichts erfahren, nothwendig oder nicht nothwendig iſt. Ja, wenn wir jemahls ſagen könnten: wir müſſen ſchlechterdings etwas erfahren, dann könnten und müßten wir auch hinzu ſetzen: wir müſſen ſchlechterdings etwas an ſich denken; da wir aber das erſtere nicht können, ſo iſt auch das andere unmöglich, und unſer Denken und Vorausſetzen eines abſoluten Daſeyns, ob es gleich zur Erfahrung und in derſelben nothwendig iſt, ſchließt doch eben

deßwegen, weil es nicht an ſich und abſolut nothwendig iſt, nicht alle Möglichkeit an ſich, zu denken, daß es auch nicht ſo ſey, wie wir denken, ganz und gar aus. Bleibt es aber immer noch an ſich möglich, überhaupt ſo zu denken, ſo können wir es nie einſehen oder beweiſen, daß etwas an ſich wirklich da ſey, denn nur das heißt etwas mit Gewißheit einſehen, erkennen und beweiſen, wenn wir darthun können, es ſey ganz und gar unmöglich, daß es nicht wirklich ſo ſey, wie wir dafür halten.

Wie weit ſtimmt nun wohl der dogmatiſche Philoſoph mit dem kritiſchen in dieſem Urtheile überein? Ich glaube, was die Art der Nothwendigkeit betrifft, womit wir ein abſolutes Daſeyn voraus ſetzen können und müſſen, ganz, und eben ſo auch in dem, was die Zufälligkeit aller Erfahrung angeht; wenn er alſo dennoch von Einſicht und Erkenntniß ſpricht, womit er das abſolute Daſeyn Gottes, einer intelligibeln Welt und ſeiner ſelbſt beweiſen zu können ſich anmaßt; ſo ſcheint es mir klar zu ſeyn, daß er bloß dieſe Ausdrücke in einer etwas weitern Bedeutung nimmt. Er weiß es nämlich gar wohl, daß ſeine Vorausſetzung eines abſoluten Daſeyns dadurch, daß ſie nur Möglichkeit der Er-

fahrung gehört, keine unbedingte Nothwendigkeit erlangen kann, sondern für sich betrachtet eben so zufällig ist und bleibt, wie die Erfahrung selbst; daher bildet er sich auch gewiß nicht ein, jemahls sagen zu wollen, daß es für sich allein betrachtet schlechterdings ein Widerspruch sey, überhaupt zu denken, daß an sich nichts sey, so wenig er es für widersprechend hält, zu denken, daß überhaupt gar nicht erfahren werde, oder daß das, was wir erfahren, für sich nichts sey; weil er denn nun aber sich selbst eine unausstehliche Gewalt anthun muß, so bald er diesen an sich möglichen Gedanken, daß wohl auch gar keine Erfahrung Statt finden könnte, oder daß das, was er erfährt, für sich betrachtet nichts seyn möchte, das heißt: daß er auch wohl etwas erfahren könnte, ungeachtet vor und außer seiner Erfahrung an sich überall nichts wäre; — — ich sage, weil er sich selbst und seinem ganzen innern Gefühle Gewalt anthun muß, so bald er diesen an sich und ohne schon voraus gesetzte Erfahrung nicht widersprechenden Gedanken dazu anwenden will, zu zweifeln, ob er auch ganz gewiß etwas erfahre, und ob auch, wenn er etwas erfährt, noch vor aller Erfahrung in Wahrheit etwas da seyn möchte: so sieht er

nun eben deßwegen dieſen Gedanken ſo an, als ob er an ſich nicht möglich wäre, und darum gilt ihm nun auch die Vorausſetzung, daß überhaupt etwas an ſich ſey und ſeyn müſſe, in ſeinem Urtheile eben ſo viel, als ob das Gegentheil davon an ſich unmöglich, und alſo jene Vorausſetzung unbedingter Weiſe nothwendig wäre, ob er gleich deßwegen nicht behauptet, daß ſie es wirklich ſey. Dieſes, glaube ich, und nichts anderes will der dogmatiſche Philoſoph ausdrucken, wenn er ſagt, daß er das abſolute Daſeyn Gottes, einer intelligibeln Welt, und ſeiner ſelbſt einſehen, erkennen und beweiſen könne. Vielleicht ſollte er dieſe ſtarken Ausdrücke nicht gebrauchen; darüber will ich nicht entſcheiden: hingegen das ſcheint mir jetzt klar zu ſeyn, daß, wenn er ſie gebraucht, er ſie nicht in dem Sinne nimmt, in welchem ſie der kritiſche Philoſoph verwirft: folglich bezieht ſich auch der Streit zwiſchen beyden nicht mehr auf die Sache ſelbſt, ſondern nur auf die Art ſie auszudrucken oder zu beſchreiben, und wenn man ſich nur erſt ruhig, deutlich und beſtimmt genug gegen einander wird erklärt haben, ſo wird es ſich, wie ich nicht zweifle, am Ende zeigen, daß die kritiſche Einzberichtigung unſers Wiſſens und Erkennens zwar an ſich wahr, aber im

Gegenſatze gegen die dogmatiſche Philoſophie nicht neu iſt, ſondern vorher ſchon bey allen vernünftigen Unterſuchungen und Entſcheidungen um Grunde lag *). Und nun nur noch ein einziges Wort an meinen Recenſenten in der a. D. B. Zwey Parteyen ſtreiten mit einander über irgend eine Sache; einem Dritten kommt es vor, daß beyde Theile ſich nur nicht beſtimmt genug gegen einander ausdrucken, übrigens aber im Weſentlichen einerley Meinung haben; dieſes trägt er mit beſcheidener Freymüthigkeit vor. Was iſt nun natürlicher, als daß er, indem er die Behauptung der einen Partey vorträgt, mit ihr zuletzt auf einerley Reſultate, nur mit andern Worten, kommen muß, und eben ſo auch, indem er die Aeußerungen der andern darlegt? Iſt es aber wohl eben ſo natürlich, daraus den Schluß zu machen, daß er mit dem einen oder mit dem andern Theile nur über Wörter ſtreite? Er ſtreitet ja mit keinem, ſondern ſucht vielmehr beyde einander näher zu bringen, das-

*) Es würde mir übrigens leid ſeyn, wenn man dieſes Urtheil als eine Herabwürdigung der kritiſchen Philoſophie anſehen wollte; denn wenn gleich das Haupt-Reſultat ihrer Unterſuchungen nicht neu iſt, ſo iſt doch ihr Werth in anderer Rückſicht unverkennbar, und ſelbſt manche gar zu ſichere Dogmatiker können dadurch zurecht gewieſen werden.

durch, daß er allen Wortſtreit durch genaue und beſtimmte Erklärungen aufzuheben ſich bemüht. Eine weitläuftigere Apologie halte ich für überflüſſig, bis der Richter erſt ſeinen Machtſpruch beweiſen wird.

Braſtberger.

Nachſchrift zu der vorſtehenden Abhandlung.

An Herrn Diaconus Braſtberger.

Es kann nicht anders als zum Vortheile der Wiſſenſchaft ausſchlagen, daß Sie H. H., in dem einmahl übernommenen Geſchäffte eines Vermittlers zwiſchen dem Realismus und dem kritiſchen Idealismus fortfahren. Ihre vollkommene Kenntniß der kritiſchen Philoſophie iſt bereits, und, wie ich überzeugt bin, mit völligem Rechte anerkannt worden, und von ihrer gänzlichen Unparteylichkeit legen Sie noch immer ſolche Proben ab, die Ihnen ein Recht auf das Vertrauen beyder ſtreitenden Parteyen geben müſſen. Ich habe daher die beyden Aufſätze, die Sie mir überſandt haben, nicht allein mit Vergnügen und Belehrung geleſen; ich habe mich auch gefreuet, daß Sie mir erlaubt haben, ſie durch den

Weg dieſes philoſophiſchen Archivs öffentlich mitzutheilen. Ich hoffe, daß Sie hierin auch meine Unparteylichkeit nicht verkennen werden; denn ich trage kein Bedenken, Ihnen zu geſtehen, daß das Reſultat meiner Unterſuchungen über die Grenzbeſtimmungen unſers Wiſſens mit den Ihrigen nicht durchgängig überein ſtimmen. Was könnte aber ein Schriftſteller bey allen dieſen Unterſuchungen für ein Intereſſe haben, das er ſich ſelbſt ohne Erröthen geſtehen dürfte, als, die Wahrheit zu finden; und wie will er ſie finden, wenn er nicht alle Stimmen, die Achtung verdienen, mit Ruhe und Gelaſſenheit hören will?

Die kritiſche Philoſophie behauptet: wir erkennen außer unſrer Vorſtellung nichts weder als wirklich noch möglich. Wir können alſo nicht beweiſen, daß es außer unſrer Vorſtellung Dinge giebt, mit denen etwas in unſern Vorſtellungen übereinſtimmt. Indeß muß irgend etwas durch ſeinen Eindruck auf uns Vorſtellungen bewirken. Von dieſem Etwas können wir aber gar nichts, kein einziges Prädicat, erkennen, wiſſen oder beweiſen. Das können wir darum nicht, weil alles, was erkannt werden ſoll, muß erfahren oder doch können erfahren werden; weil nur das, was erfahren wird, wirklich und möglich ſeyn kann.

Die erſten Grundſätze: der Satz des Widerſpruchs und des zureichenden Grundes, können uns alſo nicht dazu dienen, von irgend einem Etwas außer unſrer Vorſtellung auch nur ein einziges Prädicat zu erkennen.

Ich glaube, daß ich in dieſen wenigen Sätzen die Hauptgründe der kritiſchen Philoſophie richtig zuſammen gefaßt habe; ſie ſind aus Ihrer eigenen Darſtellung zuſammen gezogen, und ich darf voraus ſetzen, daß dieſe genau und über allen Vorwurf des Mißverſtändniſſes erhaben iſt. Geſetzt nun, daß ich in dieſer ganzen Schlußkette keinen Fehler, nichts falſches, nichts unerwieſenes, zu entdecken im Stande wäre: ſo würden, mich wenigſtens, die vielen Ungereimtheiten, die man daraus hergeleitet hat, hindern, von Ihrem Reſultate überzeugt zu ſeyn. Dieſe ſind in dem philoſophiſchen Magazine und in dieſem Archive ſo oft ins Licht geſtellt, daß ich ſie hier nicht wiederhohlen darf; um ſie in der größten Kürze zu überſehen, nehme ich mir die Freyheit, Sie auf die dogmatiſchen Briefe in dem erſten St. dieſes Archivs zu verweiſen.

Man iſt ſchon berechtigt, in den Gründen eines Lehrgebäudes, das ſolche Widerſprüche enthält, falſche Schlußfolgen und unrichtige,

richtige, wenigſtens unerwieſene Sätze zu vermuthen; und dieſe Vermuthung wird in dem gegenwärtigen Falle durch eine genauere Prüfung derſelben, nach meiner Ueberzeugung, vollkommen beſtätigt. Ich lege Ihnen hier meine Zweifel vor, mit dem aufrichtigen Wunſche, daß ſie von Ihnen gehoben werden. Und von wem könnte ich das beſſer hoffen, als von einem Manne, der ſo viel Kenntniß der Sache mit ſo viel Unparteylichkeit und reinem Willen zu dieſer Unterſuchung mitbringt.

1. Sie ſagen zuvörderſt, im Namen der kritiſchen Philoſophie: „es müſſe irgend Et„was durch ſeinen Eindruck auf uns Vor„ſtellungen bewirken.„ Dieſes Etwas ſey zwar nicht außer unſrer Vorſtellung wirklich, es werde nur als wirklich gedacht, es müſſe doch aber ſo gedacht werden, „weil es ſonſt „unmöglich wäre, daß irgend etwas, worauf „ſich unſer Vorſtellen, als auf ſeinen Grund, „bezöge, in unſerm Bewußtſeyn angetroffen, „und von uns vorgeſtellt oder erfahren wer„den könnte.„

„Wir müſſen alſo Etwas außer uns als „wirklich denken.„ — Warum müſſen wir uns das denken? — „Weil irgend Etwas „durch ſeinen Eindruck auf uns Vorſtellun-

„gen bewirken muß.„ — Warum müſſen unſre Vorſtellungen durch Eindrücke bewirkt werden? Wenn ſie ſchlechterdings und unbedingt nothwendig wären; ſo müßten ſie das nicht. Alſo weil ſie zufällig ſind, das iſt: weil ſie auch nicht wirklich oder anders ſeyn könnten. Das ſetzt den allgemeinen Satz voraus: alles Zufällige muß einen Grund ſeiner Wirklichkeit außer ſich haben.

Der Satz: alles unſer Vorſtellen muß einen Grund ſeiner Wirklichkeit haben, kann nicht gewiß ſeyn, wenn nicht der Satz gewiß iſt: alles Wirkliche überhaupt muß einen Grund ſeiner Wirklichkeit haben. Das iſt ein Satz, der allgemein und nothwendig wahr iſt. Wie erkenne ich aber ſeine allgemeine und nothwendige Wahrheit? Daraus, daß ich ihn denke, folgt nicht, daß ihn jeder denken muß; daraus, daß ich ihn jetzt denke, folgt nicht, daß ich ihn immer denken werde, und immer werde denken müſſen. Das würde ein Schluß von dem Einzelnen auf das Allgemeine ſeyn. Ich leſe zwar immer, daß wir ſo denken, daß unſre Vorſtellungen durch Eindrücke gewirkt werden müſſen. Allein wer ſind dieſe Wir: Ich bin mir nur meiner Vorſtellungen bewußt. Wenn ich alſo gewiß ſeyn will, daß alle Menſchen ſo denken müſ-

ſen; ſo muß das Prädicat dem Subjecte ver, möge des Begriffes von dieſem letztern zukommen. Die Vorſtellungen müſſen einen äußern Grund ihrer Wirklichkeit haben, weil ſie zufällig ſind, und alles zufällige Wirkliche einen ſolchen Grund haben muß. Es iſt alſo unmöglich, daß irgend ein menſchlicher Verſtand von irgend einer allgemeinen Wahrheit gewiß werde, wenn die erſten Grundſätze nicht an ſich objectiv wahr ſind: nur dadurch kann ich wiſſen, daß ſie für jeden Verſtand wahr ſind; nur dadurch kann ich wiſſen, daß ſie es für den meinigen ſeyn müſſen und immer ſeyn werden. Wenn nicht alles Wirkliche einen Grund ſeiner Wirklichkeit haben müßte; ſo könnten auch menſchliche Vorſtellungen wirklich ſeyn, ohne durch Eindrücke bewirkt zu werden; ſo könnten auch die meinigen auf die Art wirklich ſeyn.

Ich muß es alſo wiederhohlen: es iſt entweder keine Gewißheit von allgemeinen Wahrheiten möglich, oder ſie ſind durch ihre objective Realität möglich, und es giebt keinen Mittelweg zwiſchen dem Skepticismus und dem reelen Dogmatismus; ein idealer oder bloß ſubjectiver Dogmatismus iſt unmöglich.

2. Die kritiſche Philoſophie ſagt: „es müſſe „Etwas außer unſrer Vorſtellung, als wirk-

„lich, gedacht werden, das durch Eindrücke „unſre Vorſtellungen bewirke, es ſey aber „weder möglich noch wirklich.„ Ich frage: wenn ich von Etwas, das nicht möglich, noch wirklich iſt, denke, es ſey möglich und wirklich, iſt dann das, was ich denke, wahr? Wenn ich in Gedanken irgend Etwas, dem die Möglichkeit und Wirklichkeit nicht zukommt, die Möglichkeit und Wirklichkeit beylege, kann ich dann ſagen, daß mein Gedanke wahr ſey? Verwirrt das nicht alle unſre Begriffe von Wahrheit und Irrthum? Um dieſem Widerſpruche auszuweichen, müßte die kritiſche Philoſophie geradezu erklären, daß wir auch nicht Etwas denken, das außer unſrer Vorſtellung wirklich und möglich iſt, und unſre Vorſtellungen durch Eindrücke bewirkt. Wenn alſo, nach Nr. 1, ohne den realen Dogmatismus unſer Denken keine Allgemeinheit haben kann: ſo kann es nun auch keine Wahrheit haben.

3. Doch ich gehe weiter, und frage: warum iſt kein Etwas außer unſrer Vorſtellung möglich? Die kritiſche Philoſophie behauptet dieſes, in Ihrem Auszuge, ausdrücklich. — Hier ſtoße ich auf mehrere Widerſprüche. Denn

Zuvörderſt behauptet ſie zugleich: daß man nicht ſagen dürfe: Etwas außer unſrer Vorſtellung ſey unmöglich; und Sie ſetzen den Grund hinzu: denn wenn es das wäre, ſo könnte „es, daß es auf irgend eine Art ſey, „auch nicht einmahl von mir gedacht wer„den.„ Dieſer Grund ſetzt völlig augenſcheinlich voraus, daß alles, was als möglich gedacht wird, auch möglich ſeyn müſſe. Denn wenn es wahr iſt: daß alles, was unmö lich iſt, nicht gedacht werden kann; ſo muß es wahr ſeyn: daß das, was gedacht wird, auch müſſe möglich ſeyn; das erfordern die logiſchen Regeln der Contraposition. Hier iſt alſo ein Widerſpruch! Es ſoll nichts außer unſrer Vorſtellung möglich ſeyn, ſondern nur gedacht werden, und doch ſoll alles, was als möglich gedacht wird, auch möglich ſeyn. Denn wenn es bloß heißen ſollte: was als möglich gedacht werden muß, das muß als möglich gedacht werden; ſo würde das ein Satz ſeyn, der nichts ſagt.

Allein ich fürchte hier noch einen Widerſpruch zu finden. Die kritiſche Philoſophie behauptet, daß man nicht ſagen könne, das Etwas außer unſrer Vorſtellung ſey unmöglich; gleichwohl beweiſen Sie, daß Nichts an ſich, das iſt: außer unſrer Vorſtellung, ſeyn könne. Wenn ich das Raiſonnement der Kritik der

reinen Vernunft, so wie Sie es darstellen, recht gefaßt habe; so ist es dieses: wenn Etwas an sich seyn sollte, so müßte es schlechterdings oder unbedingt nothwendig seyn. Nun ist das Letztere falsch also auch das Erstere. Daß das Letztere falsch sey, wird so erwiesen: wenn Etwas an sich schlechterdings nothwendig seyn sollte; so müßte die Erfahrung schlechterdings nothwendig seyn: dieses Letztere ist aber falsch, also ist es auch das Erstere. Diese Schlüsse führen mich zu einer neuen Bemerkung, nämlich

3. Es ist unerwiesen und vielmehr erweislich falsch, daß die Ursachen unsrer Vorstellungen bloß als möglich und wirklich gedacht werden, oder in unsrer Vorstellung möglich und wirklich sind. Lassen Sie uns den ersten Beweis prüfen, der in den eben angeführten Schlüssen enthalten ist.

In dem ersten Schlusse ist der Obersatz augenscheinlich falsch. Es ist falsch, daß alle äußere Ursachen unsrer Vorstellungen, weil sie Dinge an sich sind, schlechterdings nothwendig seyn müssen. Vermuthlich liegt die Veranlassung zu diesem Mißverständnisse in der Vieldeutigkeit des Ausdrucks: an sich. Wir wollen es zu heben suchen.

Was einem Dinge an und für ſich ſelbſt zukommt, das kommt ihm außer aller Verbindung, außer aller Beziehung mit und auf ein anderes Ding außer ihm zu. Dem iſt entgegen geſetzt, was ihm in Beziehung auf ein anderes Ding außer ihm zukommt. Ein Ding kann mit einem andern als Grund, als Urſache, es kann mit ihm als Folge, als Wirkung, in Verbindung ſtehen. Nun nennt die kritiſche Philoſophie Etwas an ſich, ein Ding, welches keine Wirkung unſrer Vorſtellung iſt. Folgt daraus, daß es die Wirkung von gar nichts ſeyn kann? Sie nennt die Dinge, deren Möglichkeit und Wirklichkeit nicht in unſern Vorſtellungen gegründet iſt, oder Dinge außer unſrer Vorſtellung, Dinge an ſich. Folgt daraus, daß dieſe Möglichkeit und Wirklichkeit in gar nichts von dem Dinge Verſchiedenem gegründet ſey; folgt alſo daraus, daß es müſſe ſchlechterdings und unbedingt möglich und wirklich ſeyn? Wenn eine Folge geſetzt wird, ſo muß ein Grund geſetzt werden: wenn alſo eine Vorſtellung geſetzt wird, die durch einen Eindruck gewirkt wird; ſo muß ein einwirkendes Ding außer der Vorſtellung wirklich ſeyn. Dieſe Vorſtellung iſt nicht das principium fiendi des einwirkenden Dinges, ſondern bloß ſein principium cognoſcendi,

der Grund unſrer Erkenntniß von ſeiner Wirklichkeit und Möglichkeit. Alſo wird bloß unſre Erkenntniß von dieſem einwirkenden Dinge durch das Bewußtſeyn der von ihm gewirkten Vorſtellung bedingt nothwendig; das Ding ſelbſt und an ſich wird dadurch weder bedingt noch unbedingt nothwendig.

Aus dieſen unläugbaren Wahrheiten folgt auch ſogleich, daß die Folge in dem Oberſatze des zweyten Vernunftſchluſſes falſch ſey: „wenn Etwas ſchlechterdings nothwendig ſeyn „ſollte; ſo müßte die Erfahrung ſchlechterdings „nothwendig ſeyn.„ Das ſetzt augenſcheinlich ſchon voraus, daß das Etwas außer der Vorſtellung, welches die Vorſtellungen wirkt, nur gedacht werde. Wenn es wirklich iſt, nicht bloß gedacht wird, ſo folgt es ſchlechterdings nicht. Denn das Zufällige kann gar wohl der Erkenntnißgrund von etwas Nothwendigem, und das Nothwendige die wirkende Urſache von etwas Zufälligem ſeyn. Die kritiſche Philoſophie erkennt die Welt für zufällig, und gleichwohl läßt ſie den Schluß von ihrer Wirklichkeit auf das Daſeyn des nothwendigen Weſens zu. In dem Schluſſe von der Wirklichkeit der Wirkung auf das Daſeyn der wirkenden Urſache gilt die Folge nur auf das Daſeyn dieſer Urſache; ob dieſes Daſeyn nothwendig oder

zufällig ſey, das muß durch andere Gründe ausgemacht werden.

4. Die kritiſche Philoſophie fährt fort: geſetzt aber auch, daß Etwas an ſich außer unſrer Vorſtellung möglich und wirklich wäre; ſo wäre doch keine Erkenntniß deſſelben möglich. Denn das könnte ſie nur durch das Vorſtellen des Dinges an ſich ſeyn; dann wäre das Ding aber eine Vorſtellung und kein Ding an ſich, nicht Etwas außer der Vorſtellung.

Hier muß wieder durch den Ausdruck in die Begriffe eine Verwirrung kommen, die wir heben müſſen. Das, was wir von dem Dinge an ſich wiſſen und erkennen, iſt ſeine Möglichkeit und Wirklichkeit. Unſer Vorſtellen und Denken von demſelben würde alſo nur das Vorſtellen und Denken ſeiner Möglichkeit und Wirklichkeit ſeyn; wir würden von demſelben vorſtellen und denken, daß es außer uns möglich und wirklich ſey. Würde aber dieſes Vorſtellen und Denken wahr ſeyn, wenn wir uns Etwas außer uns möglich und wirklich dächten, das aber außer uns nicht möglich und wirklich wäre? Alſo: das Ding außer uns ſelbſt iſt keine Vorſtellung, nur die Möglichkeit und Wirklichkeit deſſelben wird von uns vorgeſtellt. Dieſe Vorſtellung würde aber falſch

ſeyn, wenn das Ding außer der Vorſtellung nicht möglich und wirklich wäre.

Sie wenden dieſen Beweis noch anders. Sie ſagen: „Wir denken uns das Ding an „ſich nur um der Erfahrung willen: wenn „alſo dieſe nicht wirklich iſt; ſo iſt auch „das Ding an ſich nicht nothwendig.„

Wir haben aber geſehen daß die Erfahrung nur der Erkenntnißgrund der Möglichkeit und Wirklichkeit des Dinges an ſich iſt. Nun folgt zwar unwiderſprechlich, daß, wenn der Erkenntnißgrund der Möglichkeit und Wirklichkeit des Dinges an ſich nicht wirklich iſt, auch die Erkenntniß derſelben nicht wirklich ſeyn kann; folgt aber daraus, daß das Ding ſelbſt nicht möglich und wirklich ſey? Der Schluß, wodurch das geſchloſſen würde, würde vier Hauptbegriffe haben. Die Möglichkeit und Wirklichkeit des Dinges hängt nur von dem Grunde ſeiner Möglichkeit, (principium eſſendi,) und Wirklichkeit, (principium fiendi,) ab; ſchlechterdings aber nicht von ſeinem Erkenntnißgrunde. Ein Ding kann möglich und wirklich ſeyn, wenn auch ſeine Möglichkeit und Wirklichkeit von einer eingeſchränkten Vorſtellungskraft nicht erkannt wird; denn eben darum iſt eine Vorſtellungskraft eingeſchränkt, weil ſie nicht alles Mögliche erkennt. Die Be-

wegung einer Uhr iſt möglich, weil eine elaſtiſche Feder möglich iſt; und ſie iſt wirklich, wenn dieſe Feder dazu angewendet wird: hört ſie darum auf, an ſich möglich und wirklich zu ſeyn, weil ein Feuerländer ihre Wirklichkeit weder aus der Erfahrung kennt, noch auch ihre Möglichkeit aus den Geſetzen der Mechanik a priori begreift? Nun können die weſentlichen Schranken einer endlichen Vorſtellungskraft ſo beſchaffen ſeyn, daß die Gründe ihrer Vorſtellungen außer der Sphäre ihrer unmittelbaren Erfahrung liegen. Sollen darum dieſe Gründe nicht möglich und wirklich ſeyn, weil ſie von ihr nicht können unmittelbar vorgeſtellt werden? Sie werden doch gedacht, das iſt: ihre Möglichkeit und Wirklichkeit wird durch die Vernunft geſchloſſen, und der Verſtand denkt dieſe Möglichkeit und Wirklichkeit. Wenn ihnen aber dieſe Möglichkeit und Wirklichkeit nicht zukäme, ſo wäre der Schluß der Vernunft und das Denken des Verſtandes, wodurch ihnen dieſe Prädicate beygelegt werden, falſch.

In eben dieſen Schranken der endlichen Vorſtellungskraft liegt auch der Grund, warum die Erkenntniß der Möglichkeit und Wirklichkeit des nothwendigen Weſens in ihr nicht nothwendig iſt: in ihren zufälligen Schran-

ken, warum dieſe Erkenntniß überhaupt in ihr nicht nothwendig; in ihren weſentlichen, warum die unmittelbare Erkenntniß derſelben, dergleichen die Erfahrung iſt, ihr ganz unmöglich iſt. Wie kann man alſo von der Zufälligkeit unſrer Erfahrung oder unſrer Erkenntniß überhaupt auf die Zufälligkeit der Dinge an ſich, und von der Nothwendigkeit dieſer Dinge auf die Nothwendigkeit ihrer Erkenntniß ſchließen? Sie ſagen: „wir denken uns das Ding an ſich nur um der Erfahrung willen: wenn alſo dieſe nicht wirklich iſt, ſo iſt es auch das Ding an ſich nicht; und da dieſe nicht nothwendig iſt, ſo iſt auch das Ding an ſich nicht nothwendig.„ Allein aus ihrem Vorderſatze, daß wir uns das Ding an ſich nur um der Erfahrung willen denken, daß alſo die Wirklichkeit der Erfahrung nur ein Erkenntnißgrund von der Wirklichkeit des Dinges an ſich iſt, folgt nicht, daß nicht das Ding an ſich außer und vor aller unſrer Erfahrung, ſondern bloß, daß unſre Erkenntniß von der Möglichkeit und Wirklichkeit des Dinges an ſich ohne Erfahrung nicht könne möglich und wirklich ſeyn. Es muß alſo heißen: wir denken das Ding an ſich nur um der Erfahrung willen: wenn dieſe alſo nicht möglich und wirklich iſt; ſo kann zwar das

Ding an ſich möglich und wirklich, nur unſer Denken oder unſre Erkenntniß deſſelben kann nicht möglich und wirklich yn; und da dieſe, (die Erfahrung,) nicht nothwendig iſt, ſo kann zwar das Ding an ſich, nur unſre Erkenntniß deſſelben kann nicht nothwendig ſeyn.

Es iſt hier eine doppelte Verwirrung, die von dem Ausdrucke: an ſich, entſteht. Die Dinge an ſich ſollen zuvörderſt nothwendig ſeyn, und ſogar ſchlechterdings nothwendig, weil ihre Wirklichkeit nicht in der Vorſtellung gegründet iſt. Sie iſt aber in Etwas anderem gegründet, und wenn dieſes die wirkende Urſache des Dinges an ſich iſt, ſo iſt das Ding an ſich zufällig. Ferner: wenn man annimmt, das Ding an ſich ſey zufällig, weil es in der Erfahrung gegründet ſeyn ſoll; ſo haben wir ſchon geſehen, daß die Erfahrung weder das principium eſſendi noch fiendi des Dinges an ſich ſey, ſondern bloß das principium cognoſcendi; das principium eſſendi und fiendi kann aber auch nothwendig ſeyn, obgleich die Erfahrung ſelbſt zufällig iſt. Der actus der Erfahrung iſt allerdings zufällig; aber die Beſtimmungen und die Gründe desjenigen, wovon etwas erfahren wird, können ſchlechterdings nothwendig ſeyn. So iſt die unbedingte Möglichkeit des Erfahrnen, ſo wie

der letzte Grund seiner Wirklichkeit, schlechterdings nothwendig. Man kann daher eben so wenig schließen: weil der actus der Erfahrung zufällig ist; so müssen alle Bestimmungen und Gründe des Erfahrnen, oder alle Bestimmungen und Gründe der Dinge an sich, zufällig seyn, als man aus der Zufälligkeit der Erfahrungen schließen kann, daß dasjenige, was weder ein actus der Erfahrung noch ein Gegenstand derselben ist, müsse schlechterdings nothwendig seyn. Man scheint das durch Contraposition zu schließen. Allein aus dem Satze: alle Erfahrungen sind zufällig, folgt nach den Regeln der Contraposition bloß: was nicht zufällig ist, kann weder ein actus noch ein Gegenstand unsrer Erfahrung seyn.

Hier haben Sie, H. H., eine getreue Rechenschaft von den Gründen, warum ich die Theorie der kritischen Philosophie über die Grenzen unsers Wissens nicht unterschreiben kann. Sie ist in ihren Gründen unerwiesen und enthält in ihren Folgen mehrere auffallende Widersprüche. Da sie einen Wahrheitsgrund in die Anschauungen setzt, so muß sie zum Behufe der Mathematik das für reine Anschauungen erklären, was allgemeine Begriffe sind; die Gewißheit derselben die auf den Begriffen von ihren Gegenständen beruhet, in

die Anſchauungen ſetzen; den ausgedehnten Raum für beſtimmt und doch unendlich, für ein Ganzes, das vor ſeinen Theilen iſt, erklären; ſie muß die Materie, weil ſie ſie nur als Erſcheinung kennt, für in's unendliche theilbar halten, ob ſie ihr gleich untheilbare Theile beylegt. Alle dieſe Widerſprüche, die ſchon mehrmahls in dem philoſophiſchen Magazine und in dem Archive bemerklich gemacht ſind, halten mich ab, — ich wiederhohle es, — die Theorie der kritiſchen Philoſophie über die Grenzen unſers Wiſſens zu unterſchreiben. Ich kann ſie nur durch den realen Dogmatismus vermeiden, und das beſtärkt mich in der Ueberzeugung, daß es zwiſchen dem realen Dogmatismus und dem Skepticismus keinen Mittelweg gebe. Sie ſcheinen dieſer Meinung ſelbſt zu ſeyn, indem Sie der kritiſchen Philoſophie nicht zutrauen, daß ſie etwas Beſſeres als den Skepticismus einführe. Dieſem entgehen wir alſo nur durch den realen Dogmatismus, deſſen Gründe ich hier Ihrer Prüfung nochmahls vorlege.

VI.

Beweis,

daß den Griechiſchen Philoſophen der Unterſchied zwiſchen den analytiſchen und ſynthetiſchen Urtheilen nicht unbekannt war *).

Herr Kant ſagt in der Einleitung zu ſeiner Vernunft-Kritik, (S. 10,) daß, „wenn es einem von den Alten eingefallen wäre, auch nur die Frage von dem Grunde der Möglichkeit ſynthetiſcher Urtheile *a priori* aufzuwerfen, ſie allein allen Syſtemen der reinen Vernunft bis auf unſre Zeit mächtig widerſtanden, und ſo viele eitle Verſuche erſpart haben würde, die, ohne zu wiſſen, womit man eigentlich zu thun habe, blindlings unternommen worden ſeyen.“

Daß es nun einem von den Alten eingefallen iſt, die Frage von dem Grunde der Möglichkeit der ſynthetiſchen Urtheile überhaupt, aufzuwerfen, beweiſet eine Stelle in Plutarchs Buche gegen den Kolotes **) auf eine un-

*) Dieſer Aufſatz lag ſchon im M. Jun. zum Drucke bereit.

**) S. *Plutarchi opera Xylandro interprete* p. 1119, 1120.

unwiderſprechliche Art. Nach derſelben behauptete Stilpo, ein Megariſcher Philoſoph, daß keinem Subjecte ein Prädicat dürfe beygelegt werden, das von ihm verſchieden ſey. Man könne zwar ſagen: „ein Menſch iſt ein Menſch, gut iſt gut, laufen iſt laufen; aber nicht: der Menſch iſt gut, das Pferd läuft.“ Er fügt als Grund hinzu, daß „Menſch und gut nicht einerley Definitionen haben; ſondern verſchiedene Begriffe ſeyen, die keine Zuſammenfaſſung in Eins, (συμπλοκην,) zulaſſen.“ Dies iſt offenbar eben ſo viel, als wenn Stilpo in der Kantiſchen Sprache geſagt hätte: ich will euch Dogmatikern zwar die analytiſchen Urtheile: ein Menſch iſt ein Menſch, gut iſt gut, zugeben; aber was habt ihr für einen Grund, zu ſagen: der Menſch iſt gut? Was berechtigt euch, hier über den Begriff des Subjects hinaus zu gehen, und mit ihm ein Prädicat zu verknüpfen, das von ihm verſchieden iſt? Wie bringt ihr Begriffe in die Einheit des Bewußtſeyns, wovon keiner in dem andern enthalten iſt? Mit Einem Worte: wie kommt ihr zu ſynthetiſchen Urtheilen?

Nun ſcheint zwar, nach der Plutarchiſchen Stelle zu urtheilen, Stilpo nur von den ſynthetiſchen Urtheilen a poſteriori geredet zu haben; und mit dieſen hat es, nach Hrn. Kant,

(S. 8,) keine Schwierigkeit. Allein man ſieht wohl, daß dieſer Megariſche Philoſoph die Frage weit mehr ſchärft als Herr Kant, indem er ſie allgemein macht. Er fragt überhaupt, was wir für einen Grund haben, einem Subjecte ein Prädicat beyzulegen, das von ihm verſchieden iſt. Dieſe Frage erſtreckt ſich auf alle mögliche Sätze, wo man über den Begriff des Subjects hinaus geht, mithin auch auf die ſynthetiſchen Sätze a priori. Es iſt auch gar wohl möglich, daß Stilpo, als ein ſcharfſinniger Kopf, nicht bloß bey ſynthetiſchen Sätzen a poſteriori ſtehen geblieben, ſondern auch Sätze a priori, z. B. die geometriſchen Axiome, als Beyſpiele angeführt hat.

Herr Kant ſagt, mit den ſynthetiſchen Sätzen a poſteriori habe es keine Schwierigkeit. Allein auch dieſe nimmt Stilpo, um mich eines Kantiſchen Ausdrucks zu bedienen *), als eine verbotene Waare in Beſchlag; und zwar mit Recht, denn auch bey ihnen, wir mögen nun die Wahrnehmungs- oder die Erfahrungsurtheile darunter verſtehen, findet die Frage Statt, warum man über den Begriff des Subjects hinaus gehe. Wenn der kritiſche Philoſoph ſagt: das Urtheil: das Pferd läuft, hat keine Schwie-

*) S. die Vorrede zu der Kritik der reinen Vernunft, 5tes Blatt.

rigkeit, denn ich sehe ja das Pferd laufen; so können ihm die Einwendungen, die der Skeptiker gegen die Sinnenerkenntniß macht, entgegen gehalten werden. Und dann kann man demjenigen, der sich die Sache bey den Wahrnehmungsurtheilen so leicht, bey den synthetischen Urtheilen a priori aber, so schwer macht, wohl antworten: „ich kann mir z. B. bey dem Satze: zwey gerade Linien schneiden sich nur in Einem Puncte, die Sache eben nicht anders vorstellen: an dieser Nothwendigkeit der Vorstellung, oder der Synthesis der Vorstellungen genügt mir, so wie dir z. B. bey dem Satze: die Gegenstände afficiren das Gemüth, an der Erfahrung genügt. — Was die allgemeinen Erfahrungsurtheile, z. B.: alle Steine sind schwer, betrifft; so sagt Hr. Kant, (S. 8,) daß das X, welches ich zu dem Begriffe A hinzu denke, ohne daß es darin enthalten ist, durch die vollständige Erfahrung damit verknüpft sey. Allein das wird der Skeptiker oder der Megariker aus dem Grunde läugnen, weil es unmöglich sey, von dem Satze: alle Steine sind schwer, eine vollständige Erfahrung zu bekommen. — Uebrigens sollen diese Reflexionen blos dienen, der kritischen Philosophie fühlbar zu machen, wie viel sie noch zu leisten hätte, um die Stilpo's, die Aenesideme, und wie die difficilen Leute alle

heißen mögen, zu befriedigen und zum Schweigen zu bringen.

So viel iſt nun aus dem Plutarch bewieſen:

1. Daß die Alten den Unterſchied zwiſchen den analytiſchen und ſynthetiſchen Urtheilen, zwar nicht dem Nahmen, doch der Sache nach, ſehr gut kannten;

2. daß ſie die Frage von dem Grunde der Möglichkeit der ſyntheriſchen Urtheile wirklich, und zwar im allgemeinen aufgeworfen haben;

3. daß aber die Aufwerfung dieſer Frage nicht, wie nach Hrn. Kants Meinung hätte geſchehen ſollen, den Syſtemen der reinen Vernunft widerſtanden hat: welches auch kein Wunder iſt, da es hierbey nicht auf die Aufwerfung der Frage, ſondern auf die Art ihrer Auflöſung ankommt, und ſie wohl ſo beantwortet werden kann, daß man nicht nöthig hat, die ganze theoretiſche, auf Grundſätze der höhern Vernunft gebauete Philoſophie, von dem Sokrates an, bis auf Leibnitzen, für ein bloßes Gewebe von Trugſchlüſſen zu erklären.

Schwab.

VII.

Noch einige Bemerkungen über die ſynthetiſchen Grundſätze a priori in der Kantiſchen Philoſophie,

von

J. C. Schwab.

Kein Ausdruck kommt in der Kantiſchen Philoſophie ſo häufig vor, aber keiner hat auch ſo viel Schwierigkeiten, wenn man ſeine Bedeutung genau beſtimmen will, als der aus der ältern Philoſophie genommene Lateiniſche Ausdruck *a priori*. Bekanntlich giebt es in der neuern Philoſophie Anſchauungen *a priori*, Begriffe *a priori*, Urtheile *a priori*: was iſt das charakteriſtiſche Merkmahl dieſer Priorität?

Insgemein wird die Unabhängigkeit von der Erfahrung als ein ſolches Merkmahl angegeben. Wie ſehr aber die kritiſchen Philoſophen ſich hierin widerſprechen, iſt bereits bey den Anſchauungen a priori, und beſonders

bey der Raumvorſtellung gezeigt worden: denn H. Kant läßt die Raumvorſtellung a priori durch Eindrücke von außen entſtehen *); was aber durch Eindrücke von außen entſteht, von dem kann man nicht ſagen, daß es von der Erfahrung ganz unabhängig ſey. Eben ſo läßt H. Reinhold die Vorſtellung des bloßen Raums aus der empiriſchen Vorſtellung des erfüllten Raums durch Abſtraction entſtehen **); was aber ſo entſteht, iſt von der Erfahrung nicht unabhängig.

Dieſe Schwierigkeit, oder, eigentlich zu reden, dieſer Widerſpruch findet ſich auch bey den ſynthetiſchen Grundſätzen *a priori*. Ich habe über dieſe Materie die vornehmſten Schriftſteller der kritiſchen Philoſophie nachgeleſen, und ich will nun meinen Leſern kürzlich meine Bemerkungen darüber mittheilen.

Die Theorie von dieſen Grundſätzen iſt nämlich folgende:

1. ſie gründen ſich nicht auf Begriffe; ſonſt wären ſie analytiſch;

2. ſie gründen ſich auch nicht auf Erfahrung; ſonſt wären ſie nicht a priori;

*) S. philoſ. Magaz. IV. B. S. 225.

**) S. philoſ. Magaz. III. B. S. 137.

3. ſie ſind bloß ſubjective Bedingungen der Erfahrung, oder ſie machen alle Erfahrung erſt möglich;

4. doch bekommen ſie erſt durch die Erfahrung objective und apodictiſche Gewißheit *).

Dieſem nach wäre z. B. der Grundſatz: alles, was geſchieht, hat eine Urſache, weder in Begriffen, noch in der Erfahrung gegründet, ſondern er machte nur empiriſche Urtheile, wie z. B.: die Sonne erwärmt den Stein, möglich, und durch ſolche Urtheile erhielte er erſt ſeine objective und apodictiſche Gewißheit.

Hier bieten ſich eine Menge Fragen und Schwierigkeiten dar, die zum Theile in dem philoſophiſchen Magazine und Archive ſchon berührt, und wovon gezeigt worden iſt, daß ſie in der kritiſchen Philoſophie unauflöslich ſind. Ich werde daher bey einigen ganz kurz ſeyn.

1. kann man fragen: wie entſtehen die ſynthetiſchen Grundſätze a priori? Angeboren ſind ſie nicht: dagegen proteſtiren die kritiſchen Philoſophen überall. Aus Begriffen und aus der Erfahrung entſtehen ſie auch nicht. Und doch entſtehen ſie, ohne Zweifel, wie die Raumvorſtellung a priori, durch Eindrücke von außen: ſie ſind, wie H. Kant ſich ausdruckt, urſprüngliche Erwerbungen. Wie

*) S. Schmids Kritik der reinen Vernunft, §. 119.

aber das Gemüth zu dieſen urſprünglichen Erwerbungen, in die ſich kein Stoff von außen miſcht, gelange, darüber giebt die kritiſche Philoſophie nicht die mindeſte Auskunft: denn wenn ſie ſagt, daß dieſe Urtheile die Erfahrung möglich machen; ſo giebt ſie zwar ihre Beſtimmung und ihren Gebrauch, aber nicht ihren Urſprung an Ich überlaſſe es dem Urtheile meiner Leſer, ob H. Kant durch Verwerfung der Leibnitziſchen Lehre von den angebohrnen Begriffen und Grundſätzen, und durch Vertauſchung derſelben mit einer ſo grundloſen Priorität, etwas gewonnen hat.

2. Dieſe Grundſätze ſind urſprünglich bloß ſubjectiv: ihre Objectivität, das iſt: ihre Allgemeinheit und Nothwendigkeit, erhalten ſie erſt durch Beziehung auf Erfahrung. Nun iſt aber Erfahrung etwas zufälliges: mithin erhält ein Satz, der an ſich nicht nothwendig iſt, eine Nothwendigkeit dadurch, daß er auf etwas Zufälliges bezogen wird. Dies ſagt H. Schmid ausdrücklich am angeführten Orte. Es iſt aber widerſprechend, und man darf wohl ſagen, ungereimt, daß ein nicht-nothwendiger Satz durch Beziehung auf etwas nicht-Nothwendiges nothwendig werden ſoll.

3. fragt ſich's, ob die ſynthetiſchen Grundſätze a priori eines Beweiſes bedürfen, oder

nicht? Hierüber ſind die kritiſchen Philoſophen ganz entgegen geſetzter Meinung. H. Kant, und nach ihm H. Schmid und H. Schulz, beweiſen ſie: H. Reinhold beweiſet ſie nicht, und behauptet, daß ſie eines Beweiſes weder fähig, noch bedürftig ſeyen *). Daß H. Reinhold hierin viel klüger gehandelt hat, als andere kritiſche Philoſophen, wollen wir nun durch eine kurze Prüfung der Beweiſe zeigen, die H. Kant von ſeinen ſynthetiſchen Grundſätzen a priori gegeben hat.

Es iſt offenbar, daß, wenn ich einen Satz a priori beweiſen will, ich in den Beweis keine Erfahrungsſätze einmiſchen darf. Was würde man von einem Geometer ſagen, der zum Beweiſe des Pythagoräiſchen Theorems Sätze aus der Erfahrung entlehnte? — Das thut aber H. Kant bey den Beweiſen ſeiner ſynthetiſchen Grundſätze a priori. Denn, um den ſo genannten Grundſatz von den Anticipationen der Wahrnehmungen zu beweiſen, braucht er die Sätze: „jede einzelne Empfindung erfüllt nur einen Augenblick„; „jede Empfindung iſt einer Verringerung fähig, ſo daß ſie abnehmen, und ſo allmählig ganz verſchwinden kann“. Dieſe Sätze können nur Erfahrungsſätze ſeyn: denn woher anders als aus der Erfahrung kann ich wiſſen, daß meine

*) Theorie des V. V. S. 484, 485.

Empfindungen einer Ab- und Zunahme fähig ſind?

Zum Beweiſe des Grundſatzes von den Analogien der Erfahrung braucht H. Kant den Satz: „die Zeit iſt die Form aller Erſcheinung„; welcher wiederum nur aus der Erfahrung geſchöpft werden kann.

Eben ſo werden zum Beweiſe der Grundſätze der Beharrlichkeit und der Erzeugung die Sätze gebraucht: „alle Erſcheinungen ſind in der Zeit entweder nach einander oder zugleich„; „unſre Apprehenſion des Mannigfaltigen in der Erſcheinung iſt jederzeit ſucceſſiv„; welches wiederum Erfahrungsſätze ſind, wenn auch gegen ihre Richtigkeit nichts einzuwenden wäre *).

Und ſo würde es mir nicht ſchwer ſeyn, aus den Beweiſen, die H. Kant von ſeinen ſynthetiſchen Grundſätzen a priori giebt, noch mehrere Sätze auszuheben, die nirgends anders woher als aus der Erfahrung geſchöpft werden können. Es iſt aber widerſprechend, Grundſätze, die von der Erfahrung unabhängig ſeyn ſollen, durch Erfahrungsſätze zu beweiſen.

Ich habe geſagt, H. Reinhold habe klüger gehandelt, als andere kritiſche Philoſophen,

*) S. von allem dieſen die Schulziſchen Erläuterungen S. 49 ff.

daß er die ſynthetiſchen Grundſätze a priori nicht weiter zu beweiſen unternommen habe: das heißt aber nur, daß er nicht ſo viel Blöße gegeben habe, wie ſie; denn es bleibt bey ſeiner Behauptung doch immer die Frage übrig, warum die ſo genannten ſynthetiſchen Grundſätze a priori nothwendige und allgemeine Wahrheiten ſeyen; denn Nothwendigkeit und Allgemeinheit iſt bekanntlich das poſitive Merkmahl von dergleichen Sätzen. Man nehme z. B. die Sätze: „in allen Erſcheinungen hat die Empfindung eine intenſive Größe, oder einen Grad„; „alles, was geſchieht, ſetzt etwas voraus, worauf es nach einer Regel folgt„; „alle Subſtanzen, ſo fern ſie zugleich ſind, ſtehen in durchgängiger Gemeinſchaft„ u. ſ. w. Wer wird dieſe Sätze ſo ſchlechthin zugeben, und ſie für allgemein und nothwendig halten? Wenn der geometriſche Satz: zwey gerade Linien können ſich nur in Einem Puncte ſchneiden, für einen ſynthetiſchen Grundſatz a priori ausgegeben wird; ſo kann man daſſelbe wohl zugeben, weil man die Nothwendigkeit und Allgemeinheit deſſelben ſogleich einſieht, ohne die Erfahrung zu Hülfe zu nehmen. Aber mit dem Satze: „alle coexiſtirende Subſtanzen wirken wechſelsweiſe auf einander„, hat es eine ganz andere Bewandtniß; und wer uns auf unſre Frage, worauf ſich denn ſeine Allgemein-

heit und Nothwendigkeit gründe, bloß sagt, es sey ein synthetischer Satz *a priori*, der giebt uns statt einer befriedigenden Antwort weiter nichts als ein Griechisches und Lateinisches Wort: auf welche Art es eben nicht schwer ist, synthetische Grundsätze a priori zu machen.

Uebrigens bin ich bey dieser Prüfung auf einen auffallenden Widerspruch in den Schulzischen Erläuterungen der Vernunft-Kritik gestoßen. H. Hofpr. Schulz sagt nämlich daselbst S. 23, daß bey dem Raume „das Ganze nicht durch die Theile, sondern vielmehr die Theile bloß durch das Ganze möglich seyen„; S. 49 aber sagt er: daß bey dem Raume „die Vorstellung des Ganzen erst durch die Vorstellung der Theile möglich sey„. Was kann man bey solchen Widersprüchen anders denken, als daß ein Schriftsteller seine Sätze auf eine ganz willkührliche Art nach seinem jedesmahligen Bedürfnisse bildet: welches freylich dem Geiste einer Philosophie, wo alles auf bloße Subjectivität hinaus läuft, vollkommen gemäß ist.

Druckfehler.

1. B. 2. St. S. 122. Z. 1. Alle Chrysippus statt Chrysyppus.
— 3. St. S. 60. Z. 11. - Beobachtung - Betrachtung.
— 4. St. S. 22. Z. 18. - Präcision - Principien.

Philoſophiſches Archiv.

Herausgegeben

von

Joh. Aug. Eberhard.

II. Bandes 2. Stück.

Berlin 1794,
bey Carl Matzdorf.

Inhalt.

I. Wie beweiſet die kritiſche Philoſophie, daß wir uns als abſolut-frey denken müſſen Seite 1

II. Ein Dilemma gegen den Kantiſchen Beweis von der Unſterblichkeit der Seele 10

III. Ueber den Kantiſchen Begriff vom Genie 13

IV. Ueber den intelligibeln Fatalismus in der kritiſchen Philoſophie, von J. C. Schwab 26

V. Ueber das Kantiſche radicale Böſe in der menſchlichen Natur 34

VI. Prüfung eines ſcheinbaren Kantiſchen Gedankens von dem moraliſchen Vortheile unſers eingeſchränkten Wiſſens 48

VII. Kurze Reviſion des Streites über den Werth und die Brauchbarkeit der beyden obern Erkenntnißgründe, nämlich des Satzes des Widerſpruchs und des zureichenden Grundes 60

Nachſchrift zu dem vorſtehenden Aufſatze. An Herrn Diac. Braſtberger 102

VIII. Urtheil eines Engländers über die Kantiſche Philoſophie 120

IX. Neuer Beweis für die Unſterblichkeit der Seele, nach der Analogie des Kantiſchen 123

Digitized by Google

I.

Wie beweiſet die kritiſche Philoſophie, daß wir uns als abſolut-frey denken müſſen?

Nach der kritiſchen Philoſophie müſſen wir uns eine abſolute Freyheit beylegen, ob wir wohl in Anſehung der objectiven Wirklichkeit und Möglichkeit derſelben ſchlechterdings nichts entſcheiden können. Oder mit andern Worten: wir müſſen uns als abſolut-frey denken; ob wir es aber wirklich ſind, oder ſeyn können, das iſt uns unmöglich zu ergründen.

Was nun unſre gänzliche Unwiſſenheit in Anſehung der objectiven Realität unſrer Freyheit betrifft; ſo ſind die Gründe, worauf Hr. Kant dieſe ſeine Behauptung ſtützt, in dem philoſophiſchen Magazine und Archive bereits hinlänglich geprüft, und unſre Leſer in den Stand geſetzt worden, von ihrem Werthe und Unwerthe zu urtheilen. Ich frage alſo jetzo bloß: wie beweiſet Hr. Kant, daß wir uns als abſolut-frey denken

müſſen? denn auch von der Nothwendigkeit dieſes Denkens müſſen Gründe angegeben werden.

Das geſchieht nun in der Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten, (S. 105 ff.,) auf folgende Art:

„Wir kennen die Gegenſtände bloß nach der Art, wie ſie uns afficiren, d. i.: als Erſcheinungen, wiſſen aber nicht, was ſie an ſich ſind: gleichwohl müſſen wir hinter den Erſcheinungen Dinge an ſich annehmen. Uns ſelbſt kennen wir bloß als Phänomene: gleichwohl müſſen wir unſerm empiriſchen Ich ein intelligibles Ich zum Grunde legen. Dies giebt eine Unterſcheidung zwiſchen der Sinnen- und Verſtandeswelt an die Hand. In jene müſſen wir uns als ſinnliche, in dieſe als vernünftige Weſen ſetzen".

„Indem wir uns nun als vernünftige Weſen in die intelligible Welt ſetzen, denken wir uns als unabhängig von den beſtimmenden Urſachen der Sinnenwelt".

„Nun iſt Freyheit nichts anderes als Unabhängigkeit von den beſtimmenden Urſachen der Sinnenwelt, (S. 109;) folglich müſſen wir uns als abſolut-freye Weſen denken".

„Mit der Idee der Freyheit aber," (ſetzt H. Kant hinzu,) „iſt der Begriff der Autonomie des Willens, und mit dieſem das allgemeine Princip der Sittlichkeit unzertrennlich verbunden".

Dies ist der Ideen-Gang des Hrn. Kant in seiner Metaphysik der Sitten; woraus erhellet, daß er, um die Nothwendigkeit der Idee der Freyheit zu beweisen, von theoretischen Gründen ausgeht, (denn der Satz, daß wir den Erscheinungen Dinge an sich zum Grunde legen müssen, ist offenbar theoretisch;) und dann, von Begriff zu Begriff, auf die Autonomie des Willens und das Princip der Sittlichkeit kommt.

Ich will jetzo die Richtigkeit der angeführten Sätze und Begriffe nicht prüfen: dieses ist bereits in dieser Zeitschrift geschehen, und besonders ist gezeigt worden, daß Hr. Kant dadurch, daß er gewisse Vorstellungen Erscheinungen nennt, das Denken der Noumena erschleicht. Ich untersuche bloß, ob Hr. Kant dieser Ideen-Ordnung überall getreu bleibt. — Wie wenig nun Hr. Kant sich an diese Ordnung bindet, wird aus folgenden Stellen seiner Metaphysik der Sitten erhellen.

Nach S. 111 „macht mich die Idee der Freyheit zu einem Gliede der intelligibeln Welt", und nach S. 113 „wird der Mensch durch die Idee der Freyheit genöthiget, sich in den Standpunct eines Gliedes der Verstandeswelt zu versetzen". Hier wird der Begriff der intelligibeln Welt aus der Idee der Freyheit hergeleitet: vorher ist die Idee der Freyheit aus dem Begriffe der intelligibeln Welt hergeleitet worden.

Eben so „denkt sich nach S. 118 die practische Vernunft in eine Verstandeswelt hinein“; da doch, nach der obigen Stelle, die theoretische Vernunft sich vorher in eine Verstandeswelt hinein denken muß, um sich als frey und practisch zu denken.

Am meisten contrastiren mit der aus der Metaphysik der Sitten angeführten Ideen Folge einige Stellen in der Kritik der practischen Vernunft.

Man kann, heißt es daselbst S. 56, das sittliche Grundgesetz nicht aus vorher gehenden Datis der Vernunft, z. B. dem Bewußtseyn der Freyheit, heraus vernünfteln“. Nun ist aber offenbar, in der oben angeführten Stelle, das Sittengesetz aus der Autonomie des Willens, d. i.: dem Begriffe der Freyheit, hergeleitet worden; welches also, nach Hrn. Kants eigenem Ausspruche, nichts als ein Heraus = Vernünfteln war. Eben daselbst heißt es, daß „das Sittengesetz analytisch seyn würde, wenn man die Freyheit des Willens voraus setzte, wozu aber, als positivem Begriffe, eine uns nicht gegebene intellectuelle Anschauung erfordert würde.“. Nun aber hat der Mangel einer intellectuellen Anschauung Hrn. Kant in seiner Metaphysik der Sitten nicht gehindert, die Freyheit des Willens dem Sittengesetze zum Grunde zu legen, und dieses aus jener herzuleiten.

Nach S. 54 „würde man nie zu dem Wagstücke gekommen seyn, Freyheit in die Wissenschaften einzuführen, wäre nicht das Sittengesetz, und mit ihm practische Vernunft dazu gekommen, und hätte uns diesen Begriff nicht aufgedrungen“. Das Wagstück, von dem hier die Rede ist, hat Hr. Kant, wie wir gesehen haben, in seiner Metaphysik der Sitten unternommen, denn er hat daselbst die Freyheit aus theoretischen Principien, ohne Voraussetzung des Sittengesetzes, deducirt.

Eben so wird uns nach S. 168 „die intelligible Welt durch das moralische Gesetz eröffnet“; und oben haben wir vorher die intelligible Welt entdecken müssen, um zu dem moralischen Gesetze zu gelangen.

Hr. Kant muß bey nochmahliger Durchlesung seiner Schriften bemerkt haben, wie willkührlich er die Begriffe von intelligibler Welt, von Freyheit, und vom Sittengesetze einander subordinirt; ich hätte beynahe gesagt, unter einander wirft: denn in der Vorrede zu seiner Kritik der practischen Vernunft, (S. 5,) sagt er, daß „die Freyheit allerdings die ratio essendi des moralischen Gesetzes, das moralische Gesetz aber die ratio cognoscendi der Freyheit sey“. Dadurch scheint die Inconsequenz gehoben zu seyn. Allein es scheint nur: denn was kann die ratio essendi in der Kantischen Moral-Philosophie, wo alles aufs

Denken hinaus läuft, anders seyn, als die ratio cognoscendi? Die Freyheit ist ja, nach Hrn. Kant, eine bloße Idee; mithin kann der Satz: „die Freyheit ist die ratio essendi von dem Sittengesetze", nichts anderes heißen, als: aus der Idee der Freyheit läßt sich das Sittengesetz heraus denken, gerade wie anderswo die Freyheit aus dem Sittengesetze heraus gedacht wird. Ich sehe also nicht, wie Hr. Kant durch diese Distinction, die sonst ihren guten Grund hat, dem Vorwurfe entgehen kann, daß er die wesentlichen Begriffe seiner practischen Philosophie auf eine ganz willkührliche Art, bald so, bald anders, einander subordinirt hat. Eine solche willkührliche und schwankende Subordinirung von Begriffen ist wenigstens kein Beweis von Festigkeit des Systems.

Da übrigens die gewöhnliche Behauptung des Hrn. Kant und seiner Anhänger ist, daß wir uns, unter der Voraussetzung des Sittengesetzes, als frey, und zwar als absolut-frey denken müssen; so wollen wir noch die Richtigkeit dieser Folgerung prüfen.

„Nicht Erfahrung," sagt H. Schmid in seiner Moral-Philosophie S. 202, „sondern das eben so nothwendige als unbegreifliche Bewußtseyn von dem Moral Gesetze nöthiget uns, eine absolute Freyheit anzunehmen. Denn da dieses Gesetz Handlungen schlechthin gebietet, mithin als allge-

mein und nothwendig vorſtellt, ohne Einſchränkung durch Umſtände der Zeit und des Orts; ſo iſt die Befolgung deſſelben nur dann möglich, wenn ich unter der Idee von abſoluter Freyheit handle, oder wenn ich mich und das vernünftige Weſen überhaupt in ſeinen Handlungen als" (gewiſſer Maßen,) „unabhängig von der Beſtimmung durch Zeitumſtände mir vorſtelle".

Hierüber bemerke ich:

1. Daß, wenn das Sittengeſetz mir gebietet, ich ſoll unabhängig von allen äußerlichen, (und innerlichen,) mittelbaren und unmittelbaren, nahen und entfernten Beſtimmungen handeln, es etwas unmögliches, mithin unvernünftiges gebietet: denn es iſt eben ſo viel als geböte es mir, ich ſoll kein endliches, abhängiges, ſondern ein unendliches, unabhängiges Weſen ſeyn. In dieſem Sinne iſt allerdings, wie Hr. Schmid ſagt, das Sittengeſetz unbegreiflich, weil es unbegreiflich iſt, wie ein vernünftiger Geſetzgeber etwas unmögliches gebieten kann. Er ſcheint es auch gefühlt zu haben, wie unvernünftig dieſe Forderung des Sittengeſetzes iſt, indem er hernach ſagt, daß wir uns als gewiſſer Maßen unabhängig von den Zeitumſtänden denken müſſen.

2. Wenn wir nun dieſen unvernünftigen Sinn dem Sittengeſetze nicht geben wollen; ſo kann es nicht anders gebieten, als daß ich mich aus allen

Kräften bestreben soll, mich von den äußerlichen Umständen und der Herrschaft der Neigungen immer unabhängiger zu machen. Dies läßt sich wohl denken: denn meine eingeschränkte Selbstthätigkeit ist eine veränderliche Größe, die unaufhörlich wachsen kann; und dieses Wachsen hängt zum Theile von meiner Anstrengung ab. — Wenn also der Stifter unserer Religion die Gottheit sagen läßt: „ihr sollt heilig seyn, denn ich bin heilig"; so kann der Sinn dieses Gebots nicht seyn: ihr sollt die Heiligkeit haben, die ich habe: denn das hieße so viel als: ihr sollt Gott seyn. Sondern der Sinn davon ist: ihr sollt alle eure Kräfte anstrengen, um euch der Heiligkeit Gottes immer mehr zu nähern. Es ist aber ein Unterschied zwischen dem Gebote: du sollst Gott seyn, und dem: du sollst dich bestreben, Gott immer ähnlicher zu werden.

3. Was folgt nun aus dem Sittengesetze, wenn es so verstanden und ausgedruckt wird? Offenbar nicht, daß wir uns eine absolute Freyheit beylegen sollen: denn das hieße sich etwas beylegen, das man nicht hat und nicht haben kann, mithin sich selbst täuschen. Sondern nur so viel folgt daraus, daß wir uns bestreben sollen, dem Ideale der absoluten Freyheit immer näher zu kommen. Wenn der Schmidische Ausdruck: unter der Idee der absoluten Freyheit handeln, keinen

andern Sinn hätte; ſo wäre nichts dagegen einzuwenden. Aber ſo würde die kritiſche Philoſophie nichts neues ſagen, denn ſie ſagte im Grunde weiter nichts als: wir ſollen uns beſtreben, immer vollkommener zu werden. So etwas altes hat ſie ohne Zweifel nicht ſagen wollen: ihre Meinung iſt vielmehr, wir ſollen uns als abſolut-frey, als unabhängig von allen äußerlichen und innerlichen Beſtimmungen denken. Dies heißt aber etwas falſches denken: und durch dergleichen unrichtige, mit einer gewiſſen Dialectik vorgetragene Gedanken kann man zwar eine Revolution in der Philoſophie, aber keine Verbeſſerung derſelben bewirken.

Schwab.

II.

Ein Dilemma
gegen den Kantiſchen Beweis von der Unſterblichkeit der Seele.

Nach der kritiſchen Philoſophie muß die reine practiſche Vernunft ſich die Welt als moraliſch, und in derſelben das höchſte Gut als erreichbar denken: und da dieſes bey einem endlich-vernünftigen Weſen nicht anders als durch ein unendliches Fortſchreiten in der Tugend, und letzteres nur unter der Vorausſetzung möglich iſt, daß das vernünftige Weſen unſterblich ſey; ſo muß die reine practiſche Vernunft dem endlich-vernünftigen Weſen nothwendig Unſterblichkeit beylegen.

Gegen das in dieſem Argumente angenommene unendliche Fortſchreiten in der Tugend mache ich nun folgendes, auf Begriffe der kritiſchen Philoſophie ſich gründende Dilemma:

Entweder iſt es das intelligible Ich, oder das empiriſche Ich, dem ein unendliches Fortſchreiten in der Tugend beygelegt wird.

Das intelligible Ich kann es nicht ſeyn; denn dieſes iſt keiner Veränderung, und beſonders keiner Verbeſſerung fähig. Ohne Veränderung und Ver-

besserung aber läßt sich kein Fortschreiten in der Tugend gedenken.

Eben so wenig kann das empirische Ich es seyn, das in der Tugend unendliche Fortschritte macht: denn das empirische Ich ist ein Theil der Sinnenwelt, in welcher das höchste Gut, mithin auch das unendliche Fortschreiten in der Tugend nicht Statt findet. Nur in der moralischen, folglich intelligibeln Welt läßt sich dieses Fortschreiten denken. In einer solchen Welt befindet sich das empirische Ich nicht: wo man aber nicht ist, kann man nicht fortschreiten. Das empirische Ich kann auch deßwegen in der Tugend keine Fortschritte machen, weil es seiner Natur nach, der Vernunft abgeneigt, und mit ihr in beständigem Streite ist. Dessen nicht einmahl zu gedenken, daß das empirische Ich ein bloßes Phänomen ist, einem Phänomen aber kein unendliches Fortschreiten in der Tugend beygelegt werden kann

Mithin läßt sich das unendliche Fortschreiten in der Tugend weder bey dem intelligibeln, noch bey dem empirischen Ich, folglich überhaupt nicht bey dem endlich-vernünftigen Wesen denken. Damit fällt aber die Unsterblichkeit des endlich-vernünftigen Wesens weg.

Dieser Einwurf ließe sich vielleicht dadurch heben, wenn man das endlich-vernünftige Wesen zwischen die intelligible und die Sinnenwelt so hinein

legte, daß es mit ſeinem intelligibeln Ich die intelligible, mit ſeinem empiriſchen Ich aber die Sinnenwelt berührte; ungefähr wie Epicur ſeine Götter in die leeren Zwiſchenräume ſeiner Welten hinein legt, und ſie daſelbſt das höchſte Gut genießen läßt. Nur wäre zu beſorgen, das endlich vernünftige Weſen möchte in dieſer Lage, bey der ſtarken Repulſion der zwey Kantiſchen Welten, und da es von beyden Seiten angezogen würde, ſo wie die Epicuriſchen Götter durch die einbrechenden Atomen und die einſtürzenden Welten, verſtümmelt und zerſplittert werden.

X.

III.

Ueber den Kantiſchen Begriff vom Genie.

(S. Krit. d. Urtheilskr., S. 190 ff. u. S. 239.)

Nach Hrn. Kant iſt „das Genie das Vermögen äſthetiſcher Ideen: eine äſthetiſche Idee aber iſt diejenige Vorſtellung der Einbildungskraft, die viel zu denken veranlaßt, ohne daß ihr doch irgend ein beſtimmter Gedanke, d. i.: Begriff, adäquat ſeyn kann, den folglich keine Sprache völlig erreicht und verſtändlich machen kann". — „Sie iſt das Gegenſtück" (Pendant,) „von einer Vernunft-Idee, welche umgekehrt ein Begriff iſt, dem keine Anſchauung adäquat ſeyn kann".

Zuvörderſt muß ich eine Bemerkung über den Ausdruck: äſthetiſche Idee, machen, um zu zeigen, wie ſich Hr. Kant bisweilen in ſeine eigene Terminologie verwickelt.

„Einer Vernunft-Idee kann alſo keine Anſchauung adäquat ſeyn".

„Einer äſthetiſchen Idee kann kein Begriff adäquat ſeyn".

Hiermit vergleiche man S. 191, wo es heißt: „der Dichter wagt es, Vernunft-Ideen von unſicht-

baren Wesen, das Reich der Seligen, das Höllenreich, die Ewigkeit, die Schöpfung u. d. gl. zu versinnlichen".

Der Dichter verwandelt also seine Vernunft-Ideen in ästhetische Ideen. Bey den letztern wird mehr gedacht, als sich in einen bestimmten Begriff zusammen fassen läßt: der Begriff wird auf unbegränzte Art erweitert, (S. 192.)

Hier hätten wir also eine Anschauung, die der Vernunft-Idee, worauf sie sich bezieht, so ziemlich adäquat seyn dürfte. Wenn die Miltonische oder Klopstockische Einbildungskraft die Vernunft-Idee von dem Höllenreiche so erweitert, daß sich unendlich viel dabey denken läßt; so legt sie derselben eine ästhetische Idee unter, und realisirt sie einiger Maßen. Ich sehe also nicht, wie Hr. Kant von seinen Vernunft-Ideen sagen kann, daß ihnen keine Anschauung adäquat seyn könne. Eben so wenig sehe ich ein, wie er sagen kann, daß der ästhetischen Idee kein Begriff adäquat seyn könne, da doch die ästhetische Idee sich auf einen Begriff bezieht, und nach S. 196 das Genie darin besteht, zu einem gegebenen Begriffe Ideen aufzufinden. — Begriff. Anschauung, Vernunft-Idee, ästhetische Idee sind freylich leicht zu unterscheidende Wörter; und wer sich mit Wörtern begnügt, wird dabey keine Schwierigkeit finden. Aber ich

beneide gewiß niemanden um eine ſolche Unterſcheidungskraft.

Was nun die Sache ſelbſt betrifft, ſo ſieht man wohl, daß Genie nach Hrn. Kant nichts anderes iſt, als das Vermögen, ſeine Begriffe zu verſinnlichen, und ihnen dadurch einen großen Grad von Lebhaftigkeit zu geben. Dies ſagt er ausdrücklich S. 191, und alle ſeine übrigen Ausdrücke ſagen im Grunde nichts anderes. „Bey der äſthetiſchen Idee wird mehr gedacht, als im, (logiſchen,) Begriffe enthalten iſt", (S. 190;) „ der Begriff wird dadurch auf unbegränzte Art äſthetiſch erweitert" (S. 192;) „durch die äſthetiſche Idee wird das Gemüth belebt, und ihm die Ausſicht in ein unabſehliches Feld verwandter Vorſtellungen eröffnet", (S. 193,) u. ſ. w. Was heißt dies alles anders, als: der Begriff wird ſinnlich und ſo dargeſtellt, daß er einen lebhaften Eindruck auf das Gemüth macht?

Hieraus folgt, daß nur dem Dichter, dem Redner, dem Künſtler, Genie beygelegt werden kann. Dies iſt auch wirklich Hrn. Kants Meinung; und S. 196 ſagt er ausdrücklich: „Genie iſt ein Talent zur Kunſt, nicht zur Wiſſenſchaft". Es giebt alſo nur ein Kunſt-, und kein wiſſenſchaftliches Genie.

Nun hat zwar ein jeder Philoſoph die Freyheit, die Wörter, zumahl wenn ihr Gebrauch ſo ſchwan-

kend iſt, wie der des fremden Worts Genie, nach ſeiner Art zu beſtimmen, und man könnte Hrn. Kant höchſtens wegen der Abweichung vom Sprachgebrauche tadeln. Indeſſen wird es auch hier noch manches zu bemerken geben.

Hr. Kant ſagt nämlich, um ſich zu rechtfertigen, daß er kein wiſſenſchaftliches Genie annimmt, (S. 181:) „Man kann alles, was Newton in ſeinem unſterblichen Werke der Principien der Naturphiloſophie“, (vorgetragen), ſo ein großer Kopf auch erforderlich war, dergleichen zu erfinden, gar wohl lernen aber man kann nicht geiſtreich dichten lernen, ſo ausführlich auch alle Vorſchriften für die Dichtkunſt, und ſo vortrefflich auch die Muſter derſelben ſeyn mögen. Die Urſache iſt, das Newton alle ſeine Schritte, die er von den erſten Elementen der Geometrie an, bis zu ſeinen großen und tiefen Erfindungen zu thun hatte, nicht allein ſich ſelbſt, ſondern jedem Andern ganz anſchaulich, und zur Nachfolge beſtimmt vormachen könnte, kein Homer aber oder Wieland anzeigen kann, wie ſich ſeine phantaſiereichen und doch zugleich gedankenvollen Ideen in ſeinem Kopfe hervor und zuſammen finden, darum weil er es ſelbſt nicht weiß, und es alſo auch keinen Andern lehren kann. Im Wiſſenſchaftlichen alſo iſt der größte Erfinder vom mühſeligſten Nachahmer und Lehrlinge nur dem Grade nach, dagegen

gegen von dem, den die Natur für die schöne Natur begabt hat, specifisch unterschieden. Indessen liegt hierin keine Herabsetzung jener großen Männer" u. s. w.

Hier haben unsre Leser eine neue Probe von Hrn. Kants dialectischer Kunst. Er sagt: alles, was Newton in seinem Werke erfunden, kann ein jeder lernen; aber nicht ein jeder kann dichten lernen wie Homer. Diese Vergleichung ist ganz unrichtig, und darauf angelegt, dem Homer in Ansehung des Genies, vor dem Newton den Vorzug zu geben. Um dieses mit Grunde thun zu können, hätte Hr. Kant zeigen sollen, daß ein jeder könne produciren lernen wie Newton, aber nicht jeder könne produciren lernen wie Homer. Dann wäre die Vergleichung richtig gewesen, aber die Unrichtigkeit der erstern Behauptung in die Augen gefallen. Hr. Kant hat offenbar zwey Fragen vermengt, die man genau unterscheiden muß:

1. Welches Werk ist schwerer zu verstehen, die Newtonischen Principien der Natur-Philosophie, oder die Iliade?

2. Zu welchem Werke ist mehr Productions-Vermögen und schöpferische Kraft erfordert worden, zu dem Newtonischen oder Homerischen Werke?

Die erste Frage ist leicht zu beantworten. Die Iliade kann jeder verstehen, der nur die nöthigen Sprach- und Alterthumskenntnisse hat: zum Verstehen des Newtonischen Werks wird ein seltener Scharfsinn, eine nicht gemeine Schlußkraft, und ein Nachdenken erfordert, dessen wenige Menschen fähig sind: wie es denn bekanntlich mehrere Jahre anstand, bis die größten Mathematiker in Europa das Newtonische Werk gelesen und verstanden hatten, um ein Urtheil darüber zu fällen, und ihre Bewunderung an den Tag zu legen; denn damahls bewunderte man nur, wenn man ein Werk studirt, und es als ein Meisterwerk gefunden hatte.

Was die zweyte Frage betrifft, so wird allerdings, um eine Iliade zu verfertigen, eine productive Einbildungskraft erfordert, die eines der seltensten Geschenke der Natur ist. Aber ich behaupte, daß auch das Newtonische Werk ohne eine selbstthätige und productive Einbildungskraft nicht hätte geschrieben werden können; ob ich wohl zugebe, daß hier der Stoff, womit sie sich beschäftiget, verschieden ist, und daß die Einbildungskraft, bey einem solchen Werke, von dem Verstande mehr gezügelt und geleitet werden muß, als bey Verfertigung einer Iliade. Um dieses an einem einfachen Beyspiele zu zeigen, neh-

me man den Lehrſatz von dem rechtwinkeligen Dreyecke, deſſen Erfindung dem Pythagoras zugeſchrieben wird. Man weiß wirklich nicht gewiß, wie Pythagoras auf dieſen Satz gekommen iſt, (es ſoll durch Betrachtung der Zahlen geſchehen ſeyn;) aber ſo viel iſt gewiß, daß die Wenigſten von denen, die ihn jetzo lernen, und ſammt dem Beweiſe verſtehen, im Stande wären, ihn zu erfinden. Es war ſchon ein glücklicher, und eines Genies würdiger Gedanke, nur zu vermuthen, daß zwiſchen dem Quadrate der Hypothenuſe, und den Quadraten der Seiten eines rechtwinkeligen Dreyecks ein beſtimmtes Verhältniß ſeyn könne. Hierbey hat ſich die Vorſtellungskraft productiv und als eine Art von Ahndungsvermögen gezeigt. Aber um dieſes Verhältniß zu errathen, (es mag nun geſchehen ſeyn, auf welche Art es wolle.) dazu ward ein erfinderiſcher Geiſt erfordert, dem man wohl den Nahmen eines Genies geben kann. Es iſt auch zu bemerken, daß die wichtigſten mathematiſchen Lehrſätze nicht vermittelſt der Beweiſe, die man nun von ihnen hat, ſondern auf ungebahnten, vielleicht den Erfindern ſelbſt nicht ganz bekannten Wegen erfunden worden ſind, ſo daß dieſe Mühe haben würden, die Schritte, die ſie gemacht haben, um zu ihren Erfindungen zu gelangen, jedes Mahl genau anzugeben, oder, wie Herr Kant ſagt, vorzumachen. — Wer je-

mahls geometrische Probleme aufgelöset hat, wird wissen, wie viel Versuche und Combinationen man oft machen muß, um die Auflösung zu finden. Diese Combinationen sind das Werk der selbstthätigen Einbildungskraft, die zwar stets unter der Aufsicht und Leitung des Verstandes arbeitet, (und freylich ihr Spiel nicht so frey treibt, wie bey dem Dichter;) ohne welche aber auch der größte Verstand wenig oder gar nichts erfinden würde. Es lassen sich auch zu diesen Combinationen und Versuchen keine eigentliche Regeln, sondern nur Kunstgriffe angeben: und wenn Hr. Kant sagt, daß Newton alle seine Schritte einem jeden Andern zur Nachfolge vormachen könne; so ist dieses entweder ganz unrichtig, oder es muß von dem zurück gelegten Wege verstanden werden, den man freylich nachweisen kann, wenn er einmahl entdeckt und zurück gelegt ist. Ein Seefahrer, der eine neue Insel im Ocean entdeckt hat, kann allerdings den Weg zeigen, den er gemacht hat, und Andere können nun auf diesem Wege die entdeckte Insel besuchen: aber dadurch ist ein Anderer noch nicht in den Stand gesetzt, auch eine neue Insel zu entdecken. Zum Beyspiele nehme man noch unsern Keppler. Wie viele Combinationen machte nicht seine productive Einbildungskraft und sein Witz, bis er endlich auf seine großen, durch die Beobachtung und die Newtonische Theorie be-

ſtätigten, aſtronomiſchen Erfindungen gerieth! Die Kepplerſchen Regeln ſind nun freylich leicht zu lernen, und auch zu beweiſen: aber Jahrtauſende vergingen, bis der Mann aufſtand, der ſie fand; und den Weg, der ihn dazu führte, konnte nur ein Genie einſchlagen. Kurz, man kann ſo wenig lernen, ein Keppler, ein Newton, als ein Homer zu ſeyn.

Hr. Kant ſagt, „im Wiſſenſchaftlichen ſey der größte Erfinder vom mühſeligſten Nachahmer und Lehrlinge nur dem Grade nach, dagegen von dem, den die Natur für die ſchöne Kunſt begabt habe, ſpecifiſch unterſchieden“. Dieſer ohne Beweis hingeſchriebenen, und einem Complimente für die Dichter und Künſtler ähnlich ſehenden Behauptung will ich weiter nichts entgegen halten, als die ehemahls von einem Franzöſiſchen Mathematiker an einen Engländer gemachte Frage, „ob Newton auch eſſe und trinke“; — und die Ruhmredigkeit eines Italiäniſchen Analyſten, der ſagte, daß „dem, der keine Differential-Rechnung verſtehe, ein ſechster Sinn fehle“. Gegen ſolche Mathematiker mag Hr. Kant ſeine Künſtlergattung vertheidigen.

Wenn er ferner ſagt, daß „kein Homer und kein Wieland angeben könne, wie ſich ſeine phantaſiereichen Ideen in ſeinem Kopfe hervor und zu-

sammen gefunden haben"; so haben wir gesehen, daß dies bisweilen auch der Fall bey dem wissenschaftlichen Erfinder ist: und dann ist das Beyspiel von Wieland nicht ganz gut gewählt; denn Kenner der Französischen, Italiänischen und Englischen Litteratur wollen ganz gut wissen, wie Hr. Wieland auf seine phantasiereichen Ideen gerathen sey. Es muß ihm also selbiges auch nicht ganz unbekannt seyn. Uebrigens verliert, nach meinem Maßstabe, das Wielandische Genie dadurch nichts von seiner Größe: und ich denke, Hr. Wieland werde sich durch den Reichthum seiner Einbildungskraft, durch seine vielen und mannigfaltigen Kenntnisse, durch seine unnachahmliche Kunst, alles nachzuahmen, durch seinen geläuterten Geschmack und durch seine vortreffliche Versification — vor einem mittelmäßigen Dichter noch genug ausgezeichnet finden, wenn er auch specifisch von ihm nicht unterschieden seyn sollte.

Nach dem Bisherigen zu urtheilen scheint es, Hr. Kant schränke das Genie ganz auf die Einbildungskraft ein, und gebe dem Verstande keinen Antheil daran. Es ist nicht leicht, seine wahre Meinung hierüber zu errathen, so sehr widersprechen sich die Stellen.

S. 195 sagt er zwar ausdrücklich: „Die Gemüthskräfte, deren Vereinigung, (in gewissem

Verhältniſſe,) das Genie ausmachen, ſind Einbildungskraft und Verſtand“: und das verſteht er ſo, daß die Einbildungskraft dem Verſtande den Stoff liefert, den derſelbe zur Belebung der Erkenntnißkräfte anwendet. S. 196 ſcheint er dem Verſtande das Vermögen beyzulegen, das ſchnell vorüber gehende Spiel der Einbildungskraft aufzufaſſen, und in einen Begriff zu vereinigen; welches alles mit dem Begriffe, den ſich der Verfaſſer dieſes Aufſatzes längſt von dem Genie gemacht, und den er in einer ſeiner Schriften vorgetragen hat ziemlich genau überein ſtimmt.

Allein erſtlich widerſpricht die letztere Stelle der oben angeführten Kantiſchen Behauptung, daß der äſthetiſchen Idee kein Begriff adäquat ſeyn könne: und dann druckt ſich Hr. Kant an mehrern Orten ſo aus, als wenn bey den Producten des Genies gar keine Regel Statt fände: wo es aber nicht nach Regeln geht, da hat auch der Verſtand nichts zu thun.

Die aus den Stellen S. 179, 180 ſich ergebende Meinung des Hrn. Kant iſt nämlich dieſe: „Ein jedes Kunſt-Product ſetzt zwar eine Regel voraus; aber dieſe Regel iſt bloß in der Naturanlage des Subjects gegründet, und muß erſt aus dem Kunſt-Producte abſtrahirt werden, vor welchem ſie, objectiviſch betrachtet, gar nicht vorhanden war.

Im Grunde giebt es alſo keine, weder deutlich noch undeutlich erkannte Regel, wornach das Genie arbeitet; ſondern was das Genie thut, das wird Regel, weil das Genie es eben ſo und nicht anders zu machen für gut gefunden hat. Mit einem Worte: das Genie iſt das Talent, oder die Naturgabe, die der Kunſt die Regel giebt, (S. 178;) daher ſeine Originalität (S. 180.)

Allein es giebt auch originalen Unſinn? — Dieſen Einwurf macht ſich Herr Kant ſelbſt, (S. 180,) und antwortet darauf, daß „die Producte des Genies zugleich muſterhaft, d. i.: exemplariſch ſeyn, und andern zur Regel dienen müſſen“. — Allein man ſieht wohl, daß dieſes ſo viel als nichts geſagt iſt; denn man iſt berechtigt, weiter zu fragen: was iſt die Beſchaffenheit, wodurch ſich die Producte des Genies zu Muſtern qualificiren? Was macht ſie exemplariſch? — Die ſubjective Gemüthsanlage gewiß nicht; ſonſt würde auch der originale Unſinn Anſpruch auf Muſterhaftigkeit haben. Man muß alſo ſchlechterdings objective Regeln annehmen, von welchen das Genie geleitet wird wenn es ſich ſchon derſelben bey dem Produciren nicht deutlich bewußt iſt. Voltaire druckt dieſes ſehr gut aus, wenn er ſagt, daß allen Producten des Genies eine geheime Logik zum Grunde liegen müſſe: und er giebt ein

eben ſo richtiges, als ſchönes Bild von dem Genie, wenn er ſagt: c' eſt un courſier, qui ſ' élance dans la carrière, mais la carrière eſt tracée!

Uebrigens wird ſich niemand wundern, daß in der Kantiſchen Aeſthetik alles auf bloße Subjectivität hinaus läuft, indem wohl voraus zu ſehen war, daß dieſes radicale Uebel in der Kantiſchen Philoſophie, nachdem es die metaphyſiſche Wahrheit angegriffen hatte, die äſthetiſche nicht verſchonen würde.

X.

IV.

Ueber den intelligibeln Fatalismus in der kritiſchen Philoſophie,

von

J. C. Schwab.

Herr Prof. Schmid verwirft in ſeiner Moral-Philoſophie den Leibnitziſch-Wolfiſchen Determinismus, als eine Lehre, mit der die Freyheit nicht beſtehen könne. Wie ungegründet ſeine Einwürfe ſind, iſt bereits in dieſem Archive gezeigt worden. Gegenwärtig wollen wir nun den von ihm ſo genannten intelligibeln Fatalismus unterſuchen, den er an die Stelle des Determinismus ſetzen will.

Hr. Schmid ſagt nämlich in dem angeführten Werke, (S. 209, 211:) daß, „wenn wir keinen vernunftloſen Zufall annehmen wollen, wir alle Handlungen eines vernünftigen Weſens als nothwendig denken, und den Cauſalitäts-Geſetzen der Dinge an ſich, unterwerfen müſſen“: „daß ohne Vorausſetzung eines gewiſſen Etwas,

das der Sinnlichkeit zum Grunde liege, die Grade der Moralität schlechterdings unbegreiflich seyen '; und „daß daher, um dem Zufalle auszuweichen. bey allen unsern Handlungen ein intelligibler Fatalismus müsse angenommen werden".

Ich will hier nicht den der kritischen Philosophie schon so oft gemachten Vorwurf wiederhohlen, daß sie den Satz des Grundes, den sie sonst einzig und allein auf das Feld der Erfahrung eingeschränkt wissen will, hier abermahls außer dem Gebiete derselben anwendet, indem sie den Dingen an sich Causalität beylegt: wiewohl man zu einer solchen Wiederhohlung dadurch hinlänglich berechtiget wäre, daß die kritischen Philosophen auf diesen Einwurf, aller an sie geschehenen Aufforderungen ungeachtet, bisher noch nicht geantwortet haben. Indessen müssen wir doch unsre Leser von Zeit zu Zeit auf dasjenige aufmerksam machen, was von den kritischen Philosophen noch zu leisten ist.

Gegenwärtig untersuchen wir bloß, was durch den intelligibeln Fatalismus gewonnen werde, und ob die Schwierigkeiten dabey nicht eben so groß, ja noch größer seyen, als bey dem Leibnitzisch-Wolfischen Determinismus.

Hr. Schmid wirft dem letztern hauptsächlich vor, daß vermöge desselben alle unsre Handlungen

nach einer unhintertreiblichen Nothwendigkeit erfolgen. Nun ſind aber bey dem intelligibeln Fatalismus alle unſre Handlungen gleichfalls nothwendig; und das Gegentheil davon als möglich annehmen, hieße einen vernunftloſen Zufall annehmen, (S. 209.) Folglich kommt der intelligible Fatalismus, in Anſehung der Nothwendigkeit unſrer Handlungen, mit dem Determinismus vollkommen überein.

Nun nimmt zwar Hr. Schmid bey ſeinem Fatalismus intelligible Gründe an, wodurch die Vernunft in ihrer Wirkſamkeit gehindert und eingeſchränkt werde: da hingegen bey dem Determinismus, (wenigſtens ſo wie ihn Hr. Schmid vorſtellt,) die Nothwendigkeit der Handlungen von der Concurrenz der Weltkräfte herrührt, (S. 192.) Allein das läuft auf Eins hinaus: denn ob meine Handlungen durch meine Lage in der Welt, und die Zeitumſtände, in denen ich mich befinde, oder ob ſie durch ſo genannte intelligible Gründe, durch eine meiner Sinnlichkeit zum Grunde liegende Cauſalität, nothwendig beſtimmt werden, das iſt einerley; meine Selbſtthätigkeit wird in beyden Fällen beſchränkt, und zwar durch etwas beſchränkt, das nicht in meiner Gewalt iſt; denn die intelligibeln Gründe meiner Sinnlichkeit ſind nicht in meiner Gewalt. Wenn alſo die Freyheit mit dem Leibnitziſch-Wolfiſchen Determinismus un-

vereinbar iſt; ſo iſt ſie es auch mit dem intelligibeln Fatalismus des Hrn. Schmid.

Noch mehr. Wenn wir dieſen Fatalismus genauer betrachten, ſo zeigen ſich dabey noch größere Schwierigkeiten als bey dem Determinismus. Denn

1. müſſen die intelligibeln Gründe, die die Selbſtthätigkeit meiner Vernunft einſchränken, als etwas Beſtändiges und Unveränderliches gedacht werden; da hingegen der Einfluß der Naturkräfte, unter dem ich ſtehe, ſich ändern und vermindern kann. Der Determiniſt hat alſo Hoffnung, die ſeiner Freyheit entgegen ſtrebenden Kräfte zu überwinden; der Fataliſt kann dieſe Hoffnung nicht haben: ſeine Vernunft iſt mit Kräften im Streite, die ihrem Weſen nach unveränderlich ſind.

2. Hr. Schmid nimmt einen Stoff an, der der Vernunft zur Behandlung gegeben, und wodurch dieſe in ihrer Thätigkeit eingeſchränkt wird. (S. 189.) Iſt nun dieſer Stoff von den intelligibeln Gründen unterſchieden, (wie denn Herr Schmid nirgends ſagt, daß er mit ihnen einerley ſey;) ſo hätten wir bey dem intelligibeln Fatalismus ein doppeltes Hinderniß der Selbſtthätigkeit der Vernunft; da hingegen bey dem Determinismus die Vernunft bloß durch die Sinnlichkeit eingeſchränkt wird.

Die Schwierigkeiten, die aus dem intelligibeln Fatalismus gegen die Freyheit entstehen, sind zu auffallend, als daß sie der Aufmerksamkeit des Hrn. Schmid hätten entgehen sollen: er sucht sie S. 211 zu heben. „Der intelligible Fatalismus," sagt er daselbst, „kann keinen Bestimmungsgrund meiner Handlungen, oder ein Princip der Unthätigkeit abgeben, weil nur dasjenige auf unsre Handlungen bestimmenden Einfluß haben kann, was wir kennen, die Gränzen aber, welche die vernünftige Wirksamkeit einschränken, für uns schlechterdings unbestimmbar sind." Ich will bey dieser Stelle den unrichtigen, wenigstens ganz willkührlichen Satz nicht rügen, daß

> „eine Kraft, deren Grad wir nicht kennen, von der wir aber gleichwohl wissen, daß sie auf uns wirkt, auf unsre Handlungen keinen Einfluß haben könne";

ich bemerke bloß, daß Hr. Schmid, bey Niederschreibung dieser Stelle, nicht daran gedacht hat, daß man auf eben dieselbe Art, wie er seinen intelligibeln Fatalismus zu retten sucht, auch den Leibnitzisch-Wolfischen Determinismus, wenn es nöthig wäre;) retten, und gegen seine Einwürfe vertheidigen könnte.„ Denn, könnte man sagen, da nur dasjenige auf unsre Handlungen bestimmenden Einfluß hat, was wir kennen, die Weltkräfte aber, die bey jeder Handlung auf uns wir-

ken, für uns ſchlechterdings unbeſtimmbar ſind; ſo können ſie niemahls als ein Beſtimmungsgrund dieſer Handlungen angeſehen werden. Wollte Hr. Schmid ſagen, daß wir die Raum- und Zeitumſtände, unter denen wir handeln, erkennen, da hingegen die intelligibeln Gründe, die unſre Selbſtthätigkeit einſchränken, uns unerkennbar ſeyen: ſo antworte ich, daß der Unterſchied zwiſchen denken und erkennen, (auf welchen die kritiſche Philoſophie eine ſo große Wichtigkeit ſetzt, und der für ſie eine Art von Talisman gegen ſo viele Einwürfe iſt,) hier lediglich nichts entſcheidet. Denn hoffentlich wird kein kritiſcher Philoſoph behaupten, daß er den Beytrag der Weltkräfte zu ſeinen Handlungen anſchauen könne: und dann iſt es ja genug, von den intelligibeln Gründen zu denken und zu wiſſen, daß ſie die Selbſtthätigkeit unſrer Vernunft einſchränken; ich habe nicht nöthig, ſie ſinnlich anzuſchauen, um mich zu überzeugen, daß ich dadurch aufhöre, eine abſolute Freyheit zu haben. Am wirklichen Handeln wird mich freylich ein ſolcher Gedanke nicht hindern: aber eben ſo wenig, und noch weniger, wird ſich der Determiniſt durch ſein Syſtem im Handeln hindern oder irre machen laſſen.

Endlich könnte man noch fragen, ob der intelligible Fatalismus des Hrn. Schmid, im Grunde, und die Terminologie abgerechnet, mit

dem Leibnitzisch-Wolfischen Determinismus nicht einerley sey. Der Stoff, der nach S. 189 der Vernunft zur Behandlung gegeben, und wodurch ihre Thätigkeit gereitzt wird, kann wohl nichts anderes seyn, als die Empfindungen, mit welchen, auch nach der Leibnitzischen Philosophie, alle Thätigkeit unsers Geistes anfängt, und aus denen unsre Vorstellungen und Ideen gebildet werden. An diese Empfindungen ist unsre Vernunft, auch nach dem Determinismus, mittelbar oder unmittelbar, in einer nahen oder entfernten Beziehung gebunden; die Sinnlichkeit ist es, wodurch unsre Selbstthätigkeit, mithin auch unsre Freyheit eingeschränkt, aber gleichwohl nicht aufgehoben wird. Wenn Hr. Schmid S. 210 sagt, daß unsre Vernunft an die ihr angewiesene Sphäre gebunden sey: was sagt der Leibnitzisch-Wolfische Determinismus anders? — Aber es ist dieses nicht der einzige Fall, wo Hr. Schmid, nachdem er sich von der Leibnitzisch-Wolfischen Philosophie entfernen zu müssen geglaubt hat, in der Folge zu derselben wieder zurück kommt.

Daß übrigens die Folgen des intelligibeln Fatalismus ungleich bedenklicher sind, als die des Determinismus, erhellet daraus, daß es nach dem erstern, keine eigentliche Schuld und Zurechnung, und keine eigentliche Strafe giebt. Diese Folgerung mache ich nicht, sondern Herr

Schmid

Schmid ſelbſt, der S. 296 ſagt: „in dem Urtheile des Unendlichen, (der die intelligibeln, außer der Gewalt des endlichen Weſens liegenden Hinderniſſe ſeiner Selbſtthätigkeit kennt,) giebt es überall keine Schuld, ſondern nur höheres und niederes Verdienſt.“ Und S. 306: „Strafe kann nach dem reinen Begriffe nichts als eine eingeſchränkte Belohnung ſeyn.“ Dieſemnach darf dem größten Böſewichte auf das göttliche Gericht nicht bange ſeyn: er hat nichts zu fürchten, ſondern nur eine mindere Belohnung zu hoffen, als der Tugendhafte. Damit wird er ſich nun wohl begnügen. Freylich ſtehe ich ihm nicht dafür, daß er nicht, bloß als Ding an ſich belohnt, und als Phänomen beſtraft werde: wobey ſein empiriſches Ich ſchwerlich ſeine Rechnung finden dürfte.

V.

Ueber das
Kantiſche radicale Böſe
in der menſchlichen Natur *).

Nach Hrn. Kant hat der Menſch einen natürlichen Hang zum Böſen, der mit ſeiner Natur aufs innigſte verwebt, und wovon kein Menſch, auch der beſte, nicht frey iſt; den man daher das radicale Böſe der menſchlichen Natur nennen kann, (S. 18. 24. 30.)

Bey dieſem Hange laſſen ſich drey Stufen gedenken, (S. 19. 20.)

1) Gebrechlichkeit der menſchlichen Natur, da der Menſch zwar das Gute will, aber nicht Kraft genug hat, es zu vollbringen.

2) Unlauterkeit, indem er neben dem Geſetze, das die einzige hinreichende Triebfeder ſeiner freyen Handlungen ſeyn ſollte, noch anderer ſinnlicher Triebfedern bedarf.

3) Verderbtheit und Verkehrtheit, da er die ſittliche Ordnung der Triebfedern umkehrt, und ſtatt die ſinnlichen Triebfedern, (die der

*) S. die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft von J. Kant, Königsberg 1793.

Selbſtliebe und der Neigungen,) der Triebfeder der Vernunft unter zu ordnen, vielmehr dieſe von jener abhängig macht, (S. 30.)

Dieſer Hang zum Böſen iſt That, (peccatum originarium,) in ſo fern der Menſch die oberſte Maxime ſeiner Handlungen, dem Geſetze zuwider, in ſeine Willkühr aufgenommen hat, und kann daher dem Menſchen zugerechnet werden, (S. 23)

Daß es einen ſolchen allgemeinen Hang zum Böſen, oder ein ſolches radicale Böſe in der menſchlichen Natur gebe, läßt ſich aus der Erfahrung durch Beyſpiele von wilden Völkern und von geſitteten Nationen beweiſen, (S. 25. 26.)

Dies iſt die Kantiſche Vorſtellungsart von dem radicalen Böſen in der menſchlichen Natur, wovon wir zuerſt den Begriff, ſodann den Beweis prüfen wollen.

Bey dem Begriffe bemerke ich, daß das dritte Merkmahl oder die dritte Stufe des ſogenannten radicalen Böſen nichts anders iſt, als das Uebergewicht oder die Herrſchaft der Sinnlichkeit über die Vernunft; denn ob ich ſage: „der Menſch hat die ſittliche Ordnung der Triebfedern, in der Aufnehmung derſelben in ſeine Maximen umgekehrt,“ (S. 30,) oder ob

ich ſage: „der Menſch läßt bey ſeinen freyen Handlungen die Sinnlichkeit über die Vernunft herrſchen;“ das läuft auf eines hinaus: und wenn Herr Kant behauptet, daß bey dieſer Umkehrung der Triebfedern wider die ſittliche Ordnung, die Handlungen, (äußerlich,) doch wohl ſo geſetzmäßig ausfallen können, als wenn ſie aus ächten Grundſätzen entſprungen wären; ſo ſieht man wohl, daß dieſe Geſetzmäßigkeit bloß etwas Zufälliges iſt, und daß die Handlungen unter dieſer Vorausſetzung eben ſo gut ungeſetzmäßig ausfallen können: welches beydes auch bey der Herrſchaft der Sinnlichkeit über die Vernunft geſchehen kann. Es wird hier immer auf die verhältnißmäßige Stärke und das Uebergewicht der Sinnlichkeit über die Vernunft ankommen. Iſt dieſe ſchwach und jene ſtark, ſo werden die Handlungen bald aufhören, auch äußerlich geſetzmäßig zu ſeyn.

Die erſte Stufe wird auch auf die Stärke der Sinnlichkeit hinaus laufen: denn warum kann z. B. der Wollüſtige, wenn er auch einſieht, daß ſeine freyen Handlungen dem Sittengeſetze entgegen ſind, doch ſeinen Lüſten nicht entſagen? Gewiß aus keinem andern Grunde, als weil ſeine ſinnlichen Triebe und Neigungen lebhafter und ſtärker ſind, als die Vorſtellung des Geſetzes, oder die Vernunft.

Die zweyte Stufe des radicalen Böſen ſetzt voraus, daß eine jede andere Triebfeder, als die des Geſetzes und der Pflicht, wenn dieſe auch die erſte und vornehmſte iſt, die Sittlichkeit einer Handlung verunreiniget, daß z. B., wenn ein Menſch nicht bloß deswegen mäßig lebt, weil die Unmäßigkeit dem Sittengeſetze entgegen iſt, ſondern auch wegen der nachtheiligen Folgen, die ihm die Unmäßigkeit zuziehen würde, ſeine Handlungen eben dadurch ſchon vieles von ihrem moraliſchen Werthe verlieren. Man könnte diejenigen, die dieſe Meinung haben, moraliſche Puriſten nennen. Ein ſolcher Purismus iſt ganz gegen die menſchliche Natur. Herr Kant wird weder ſich noch irgend einen Schriftſteller überzeugen, daß, wenn er neben der Haupttriebfeder, Wahrheit und Tugend unter dem menſchlichen Geſchlechte zu verbreiten, auch noch von dem Beyfalle der Kenner zu Fortſetzung ſeiner litterariſchen Bemühungen angetrieben wird, ſeine Handlung dadurch ihre moraliſche Lauterkeit verliere. — Das Bedenkliche aber hierbey iſt, daß, da das Kantiſche Argument für das Daſeyn Gottes und die Unſterblichkeit, (das einzig-mögliche und gültige nach ſeiner Behauptung,) eine ſolche Unlauterkeit der Triebfedern, (die Hinſicht auf Glückſeligkeit,) voraus ſetzt, der Rechtſchaffene nach

Kantiſchem Maßſtabe, für dieſe zwey wichtigen Lehren gar keinen Beweis mehr hat; daß wenigſtens ſein Glaube an Gott und Unſterblichkeit um ſo mehr abnehmen muß, je reiner ſeine moraliſchen Triebfedern werden. — Ich muß geſtehen, daß ich dieſes für einen Hauptirrthum in der Kantiſchen Moral-Theologie, und zwar für einen ſehr ſchädlichen Irrthum halte. —

Was alſo richtiges in dem Kantiſchen Begriffe von dem allgemeinen Hange der Menſchen zum Böſen iſt, wird in dem Uebergewichte der Sinnlichkeit über die Vernunft beſtehen. Dieſer Hang zum Böſen kann natürlich und radical genennt werden, weil er innigſt mit unſrer Natur verwebt iſt, und wenigſtens bey unſern erſten Schritten in dieſer Welt, wo die Sinnlichkeit zuerſt und ſchnell, die Vernunft aber ſpäter und langſamer ſich entwickelt, nothwendig Statt haben muß. Er könnte auch angeboren genennt werden, weil wir das Uebergewicht der Sinnlichkeit über die Vernunft gleichſam mit auf die Welt bringen. In Anſehung dieſes letztern Merkmahls drückt ſich Herr Kant ſehr ſchwankend aus. Nach S. 18 kann zwar dieſer Hang angeboren ſeyn, aber er darf doch nicht als ein ſolcher vorgeſtellt werden: und S. 23 heißt es ausdrücklich, er ſey angeboren.

Ich halte mich aber bey dieſem Widerſpruche nicht auf.

Wie nun Hr. Kant einen ſolchen Hang eine That nennen könne, wodurch ſich der Menſch verſchüldet habe, und die ihm könne angerechnet werden, wird unſern Leſern ſchwerlich einleuchtend ſeyn. Aber ſie wiſſen ja ſchon, daß Hr. Kant ſeine Theorien nach ſeinem jedesmahligen Zwecke einzurichten weiß: und hier ſcheint es ihm darum zu thun geweſen zu ſeyn, ſeine Meinung vom radicalen Böſen dem theologiſchen Lehrſatze von der urſprünglichen Sünde, (peccato originali, denn den Deutſchen Ausdruck: Erbſünde, hält er für unrichtig,) anzupaſſen; ſo wie er überhaupt in dem vorliegenden Werke die Lehrſätze des Proteſtantiſchen Religions-Syſtems aus der reinen Vernunft, nach ſeiner Art, und wenigſtens den Worten nach, herzuleiten geſucht hat *).

*) Hier iſt eine Probe davon: „der Sohn Gottes iſt nach S. 67 nichts anders, als das Ideal der Menſchheit in ihrer ganzen moraliſchen Vollkommenheit. Dieſer allein Gott wohlgefällige Menſch iſt in ihm von Ewigkeit her; die Idee deſſelben geht von ſeinem Weſen aus; er iſt ſofern kein erſchaffenes Ding, ſondern ſein eingebohrner Sohn; das Wort, (Das Werde!) „durch welches alle andere Dinge ſind, und ohne das nichts exiſtirt, was gemacht iſt.“ — „Er iſt der Abglanz ſeiner Herrlichkeit.“ „In

Hr. Kant bedjent ſich nämlich, um ſein radicales Böſe zu einer urſprünglichen Sünde zu machen, ſeiner gewöhnlichen Unterſcheidung zwiſchen dem Empiriſchen und Intelligibeln: einer Diſtinction, die ihm durch ſeine ganze Philoſophie ſo wichtige Dienſte thut. „Eine empiriſche Th-t, (factum phaenomenon,) iſt dieſer Hang zum Böſen nicht, aber doch eine intelligible, die bloß durch Vernunft, ohne alle Zeitbedingung erkennbar (?) iſt“, (S. 23.) Hier hätten wir alſo ein intelligibles Factum; ein Factum, das nicht in der Zeit geſchieht. In der Vernunftkritik wird zwar der ſynthetiſche Grundſatz aufgeſtellt: „alles, was geſchieht, ſetzt etwas voraus, worauf es nach einer Regel folgt“: aber beym radicalen Böſen leidet die-

ihm hat Gott die Welt geliebt“ u. ſ. w. Wie dieſe und andere Stellen der heiligen Schrift nach den Grundſätzen der Kantiſchen Philoſophie erklärt werden, muß in dem Werke ſelbſt nachgeſchlagen werden. — Doch kann ich nicht umhin, noch folgendes herzuſetzen. „Weil wir nicht die Urheber von dieſer Idee ſind, ſondern ſie in dem Menſchen Platz genommen hat, ohne daß wir begreifen, wie die menſchliche Natur für ſie auch nur habe empfänglich ſeyn können; ſo kann man ſagen, der Sohn Gottes ſey **vom Himmel zu uns herab gekommen**: und dieſe Vereinigung mit uns kann als der **Stand der Erniedrigung** des Sohnes Gottes angeſehen werden“.

ser Grundſatz eine Ausnahme: hier ſetzt das, was geſchieht, nichts voraus; es erfolgt nach keiner Regel. An dieſe Antinomien der Kantiſchen reinen Vernunft ſind unſre Leſer ſchon gewöhnt. — Hier iſt noch eine: das intelligible Factum, wovon hier die Rede iſt, muß ohne Zweifel dem intelligibeln Ich zugeſchrieben werden, und geht in der intelligibeln Welt vor. Wie aber das nach der kritiſchen Philoſophie unveränderliche und unverbeſſerliche intelligible Ich eine ſolche böſe That begehen, und in einer intelligibeln Welt, wo ein jeder thut, was er ſoll, um ſeine Unſchuld kommen und fallen könne, wird gewiß meinen Leſern, ſo wie mir, unbegreiflich ſeyn. Indeſſen findet Hr. Kant alles dieſes mit der Geſchichte des Adamitiſchen Sündenfalls ganz überein ſtimmend, und ſagt, (S. 38 39:) daß „eine jede böſe Handlung, wenn man den Vernunfturſprung derſelben ſuche, ſo betrachtet werden müſſe, als ob der Menſch unmittelbar aus dem Stande der Unſchuld in ſie gerathen wäre.“ Neu iſt dieſer Gedanke gewiß: denn es iſt noch niemand, ſo viel ich weiß, eingefallen zu behaupten, daß der Dieb, der nach neun Diebſtählen den zehnten begeht, aus dem Stande der Unſchuld trete. —

Wie beweißt nun Hr. Kant, daß ein ſolches radicales Böſe in der menſchlichen Natur

vorhanden, oder daß der Mensch von Natur böse sey? Diesen Beweis führt er nicht, wie zu erwarten gewesen wäre, aus Principien der reinen Vernunft, sondern er beruft sich bloß auf die Erfahrung: er führt zuerst die wilden Völker, sodann die gesitteten Nationen an, und sucht durch ihre bekannte Handlungsart zu zeigen, daß sie alle mit dem radicalen Bösen behaftet sind, oder daß sie alle ursprünglich gesündiget haben. Hier bietet sich wiederum die Frage dar: wie kann man daraus, daß die Menschen in der empirischen Welt sündigen, den Schluß ziehen, daß solches auch in der intelligibeln Welt geschieht oder geschehen ist? — Doch wir wollen das radicale Böse nach dem Hauptmerkmahle betrachten, das Hr. Kant davon giebt, und solches auf die wilden und gesitteten Völker anwenden.

Daß nun das radicale Böse bey den wilden Völkern angetroffen wird, ist kein Wunder, da bey ihnen die Sinnlichkeit ein so großes Uebergewicht über die Vernunft hat, oder, da bey ihnen, wie Hr. Kant sich ausdrückt, die sittliche Ordnung der Triebfedern umgekehrt ist. Damit hat uns aber Hr. Kant, (die neuen Ausdrücke abgerechnet,) eben nichts neues gelehrt.

Bey den gesitteten Nationen bemerkt Hr. Kant, (S. 26,) „eine geheime Falschheit, selbst

bey der innigſten Freundſchaft; — einen Hang, denjenigen zu haſſen, dem man verbindlich iſt, worauf ein Wohlthäter jederzeit gefaßt ſeyn müſſe; ein herzliches Wohlwollen, welches doch die Bemerkung zulaſſe, es ſey in dem Unglücke unſrer beſten Freunde etwas, das uns nicht ganz misfällt," u. ſ. w. Hier mag nun ein jeder in ſeinen Buſen greifen; auch dürfte die Freundſchaft, ſo wie ſie hier von Hrn. Kant geſchildert wird, die gewöhnliche in dieſer Welt ſeyn. Beweißt aber dieſes, und die ganze melancholiſche Litaney von Klagen über die Laſter und Fehler des civiliſirten Menſchen, daß das radicale Böſe allgemein, und daß auch der Beſte nicht davon frey ſey? Ohne mich dabey aufzuhalten, daß Hr. Kant hier von dem Beſondern auf das Allgemeine ſchließt, und daß die Allgemeinheit des radicalen Böſen ſich ſchlechterdings nicht aus der Erfahrung beweiſen läßt, bemerke ich, daß die Kantiſche Behauptung auf einen Widerſpruch führt. Und dies iſt der Haupteinwurf, den ich gegen dieſe ganze Abhandlung zu machen habe.

Hr. Kant ſagt nämlich an mehrern Orten, (und die angeführten Beyſpiele von den geſitteten Nationen ſollen es beweiſen,) daß auch der beſte Menſch mit dem radicalen Böſen behaftet ſey. Nun beſteht dieſes radicale Böſe angeführ-

ter Maßen in der Gebrechlichkeit der menschlichen Natur, in der Unlauterkeit der Triebfedern, und besonders darin, daß der Mensch die sittliche Ordnung der Triebfedern umkehrt, und die Befolgung des Gesetzes von der Triebfeder der Sinnlichkeit abhängig macht, d. i.: daß er die Sinnlichkeit über die Vernunft herrschen läßt; wobey das Gesetz zufälliger Weise befolgt aber in andern Fällen auch nicht befolgt werden kann. Folglich findet nach Hrn. Kant diese Herrschaft der Sinnlichkeit über die Vernunft auch bey dem besten Menschen Statt. Nun ist aber der moralisch-gute, (folglich auch, und noch mehr, der beste,) Mensch derjenige, bey welchem die Vernunft über die Sinnlichkeit die Herrschaft, oder das Uebergewicht erlangt hat. Folglich ist nach Hrn. Kant derjenige, bey welchem die Vernunft über die Sinnlichkeit herrscht, zugleich derjenige, bey welchem die Sinnlichkeit über die Vernunft herrscht: welches ein offenbarer Widerspruch ist.

Herr Kant führt, (S. 35,) die von einem Mitgliede des Englischen Parlaments in der Hitze ausgestoßene Behauptung an, „daß ein jeder Mensch seinen Preis habe, um den er sich weggebe“, und macht die Anwendung davon auf sein radicales Böse. Allein wenn es auch wahr ist, daß, (wie Hr. Kant die obigen

Worte ſehr gut commentirt,) es überall keine Tugend giebt, für die nicht ein Grad der Verſuchung gefunden werden kann, ſie zu ſtürzen; was beweißt dieſes? Etwa, daß bey keinem Menſchen die Vernunft über die Sinnlichkeit herrſche, und die moraliſchen Triebfedern einander gehörig unter geordnet ſeyen? Gewiß nicht; denn ſo würde ja kein Unterſchied mehr zwiſchen dem Tugendhaften und Laſterhaften ſeyn; und das hieße: alle Begriffe verwirren. Sondern nur ſo viel beweißt es, daß auch der Tugendhafteſte hienieden doch noch mit Verſuchungen zum Böſen zu kämpfen hat; daß er zwar in dieſem Kampfe meiſtens obſiegt, daß aber doch noch immer die Möglichkeit übrig bleibt, daß er unterliege, ob wohl dieſe Möglichkeit ſelten und endlich vielleicht gar nicht mehr zur Wirklichkeit kommt. — Ich muß doch bey dieſer Gelegenheit meinen Leſern die Diſtinctionen mittheilen, die der ehemalige Prof. Canz auf der Univerſität Tübingen von der Fehlbarkeit eines endlich-vernünftigen Weſens in ſeiner Philoſophia fundamentali, (§. 1400. ff.,) gegeben hat:

„*Labilitas*, (ſagt er,) eſt poſſibilitas penes creaturam intelligentem, in malum morale incidendi“. „*Labilitas proxima* eſt, quae in actum continuo poteſt erumpere, et etiam

erumpet interdum". „*Labilitas remotior* vocatur, quae in actum non erumpet, ſi ſibi caverit creatura rationalis". „*Labilitas remotiſſima* eſt, quae nunquam in actum erumpet, nec, ut circumſpectio omittatur, permittet".

Wie viel richtiges und mit der Erfahrung übereinſtimmendes iſt in dieſen Diſtinctionen enthalten; und mit welchem Scharfſinne wird hier die theologiſche Lehre von der Befeſtigung der ſeligen Geiſter im Guten nicht nur begreiflich, ſondern ſo gar plauſibel gemacht! — Dieſer nun vergeſſene Canz war zu ſeiner Zeit einer der berühmteſten, und gewiß der gründlichſten und gelehrteſten Wolfianer: er machte ſich ein beſonderes Geſchäfft daraus, das proteſtantiſche Religions-Syſtem mit der Philoſophie in Uebereinſtimmung zu bringen. Herr Kant macht ſich nun in dem vorliegenden Werke eben daſſelbe Geſchäfft: ja er geht gewiſſer Maßen noch weiter; denn er will die Hauptlehre des Proteſtantiſchen Syſtems von dem Sohne Gottes, von ſeiner Menſchwerdung, von der Dreyeinigkeit, von dem Sündenfalle von der Wiedergeburt, u. ſ. w., ohne alle Exegeſe, aus der reinen Vernunft herleiten, da Canz nur zu zeigen ſuchte, daß ſie der Vernunft nicht widerſprechen, und dabey doch immer auf richtige

Erklärung der heil. Schrift Rückſicht nahm. Nach Hrn. Kant, ſo wie nach Hrn. Fichte, muß die heil. Schrift nach der kritiſchen Philoſophie, oder, welches wohl auf eines hinaus laufen dürfte, nach dem proteſtantiſchen Religions-Syſteme, ſo wie ſolches durch das Medium der kritiſchen Philoſophie geſchehen wird, erklärt werden.

Ob nun Philoſophie und Religion bey dem Kantiſchen Unternehmen mehr als bey dem Canziſchen gewinnen, und ob Hr. Kant eine längere philoſophiſche Exiſtenz haben werde als der Wolfianer Canz, muß die Zeit lehren.

X.

VI.

Prüfung
eines
ſcheinbaren Kantiſchen Gedankens
von dem
moraliſchen Vortheile unſers eingeſchränkten Wiſſens.

Unſere Leſer werden, wie wir, bey Leſung der Kantiſchen Schriften die Bemerkung gemacht haben, daß darin eine Menge Gedanken vorkomme, die durch den Ausdruck blenden, und durch die dialectiſche Kunſt des Verfaſſers einen Schein von Wahrheit erhalten, die aber bey genauerer Prüfung entweder ganz unrichtig, oder nur halb wahr befunden werden. Ein ſolcher Gedanke, iſt in folgender, aus der Kantiſchen Kritik der practiſchen Vernunft mit einiger Abkürzung gezogenen Stelle enthalten:

„Geſetzt", heißt es daſelbſt S. 264, 265, „die Natur hätte uns diejenigen Einſichtsfähigkeit oder Erleuchtung ertheilt, die wir gern beſitzen möchten, oder in deren Beſitze einige wohl gar wähnen, ſich wirklich zu befinden; ſo würden, ſtatt des Streites, den jetzt die moraliſche Geſin-

ſinnung mit den Neigungen zu führen hat, in welchem, nach einigen Niederlagen, doch allmählig moraliſche Stärke der Seele zu erwerben iſt, Gott und Ewigkeit, mit ihrer furchtbaren Majeſtät uns unabläſſig vor Augen liegen, (denn, was wir vollkommen beweiſen können, gilt in Anſehung der Gewißheit uns ſo viel, als wovon wir uns durch den Augenſchein verſichern.) Die Uebertretung des Geſetzes würde freylich vermieden, das Gebotene gethan werden: weil aber die Geſinnung, aus welcher Handlungen geſchehen ſollen, durch kein Gebot mit eingeflößt werden kann, der Stachel der Thätigkeit hier aber ſogleich bey der Hand und äußerlich iſt, die Vernunft alſo ſich nicht allererſt empor arbeiten darf, um Kraft zum Widerſtande gegen Neigungen durch lebendige Vorſtellung der Würde des Geſetzes zu ſammeln; ſo würden die mehreſten geſetzmäßigen Handlungen aus Furcht, nur wenige aus Hoffnung und gar keine aus Pflicht geſchehen; ein moraliſcher Werth der Handlungen aber, worauf doch allein der Werth der Perſon und ſelbſt der der Welt in den Augen der höchſten Weisheit ankommt, würde gar nicht exiſtiren. Das Verhalten der Menſchen, ſo lange ihre Natur, wie ſie jetzt iſt, bliebe, würde alſo in einen bloßen Mechanismus verwandelt werden, wo, wie im Marionetten-

Spiele, alles gut gesticuliren, aber in den Figuren doch kein Leben anzutreffen seyn würde u. s. w.“.

Der in dieser Stelle enthaltene Hauptgedanke läßt sich, von aller ästhetischen Einkleidung und allen dialectischen Wendungen entblößt, folgender Maßen ausdrücken:

„Wenn wir das Daseyn Gottes und die Unsterblichkeit der Seele strenge beweisen könnten; so würden unsre Handlungen gar keinen moralischen Werth mehr haben“.

Wie beweißt Hr. Kant diesen hypothetischen Satz, in welchem das Hinterglied aus dem Vordergliede nicht nur nicht zu folgen, sondern ihm sogar zu widersprechen scheint?

Er setzt auf eine versteckte Art voraus, daß ein Mensch, der das Gute thut, weil es Gott gebothen, und das Böse unterläßt, weil es Gott verbothen hat, nicht zugleich aus Achtung gegen das Sittengesetz handeln könne. Denn wenn er dieses nicht voraus setzte; wie könnte er sagen, daß keine von den Handlungen eines solchen Menschen aus Pflicht geschehe, und seine ganze Handlungsart gar keinen moralischen Werth habe? — Nun ist es aber falsch, daß der Mensch nicht zugleich aus Achtung für die innere Würde des Sittengesetzes und aus Ehrfurcht gegen den Urheber dieses Ge-

ſetzes handeln könne. Folglich liegt dem Kantiſten Argumente eine falſche Vorausſetzung zum Grunde.

Warum ſollen auch zwey ſo verwandte Vorſtellungen, wie die Achtung gegen das Sittengeſetz und die Ehrfurcht gegen den Urheber deſſelben, nicht zugleich in dem menſchlichen Gemüthe Statt finden, und auf das Begehrungsvermögen wirken können? Daß ſie wirklich ſehr oft beyſammen ſind, und mit einander unſre Handlungen beſtimmen, werden viele unſrer Leſer aus ihrer eigenen Erfahrung wiſſen.

„Ihr verſteht mich nicht“, wird vermuthlich Hr. Kant ſagen: „es iſt hier nicht von der bloßen Vorſtellung des Geſetzgebers, ſondern von der aus Demonſtration entſtandenen Ueberzeugung von ſeinem Daſeyn die Rede. Von der letzteren behaupte ich, daß die reine Achtung für das Sittengeſetz mit ihr unvereinbar ſey. Seht ihr nicht, daß einem Menſchen, der eine ſolche Ueberzeugung hätte, Gott und die Ewigkeit mit ihrer furchtbaren Majeſtät unabläſſig vor Augen liegen und ihn hindern würden, aus Achtung gegen das Sittengeſetz zu handeln“?

Die Worte: Gott und die Ewigkeit mit ihrer furchtbaren Majeſtät, müſſen auf die Anhänger der Kantiſchen Philoſophie mit einer Art von magiſcher Kraft gewirkt und in ihrer

Seele keinem Zweifel mehr über die Kantiſche Behauptung Platz gelaſſen haben, ſo oft ſind ſie in ihren Schriften wiederhohlt und gebraucht worden, um den moraliſchen Vortheil unſers eingeſchränkten Wiſſens zu zeigen. Daß aber Hr. Kant mit dieſen Ausdrücken ſich mehr an die Einbildungskraft ſeiner Leſer, als an ihren Verſtand gewendet habe, wird, wie ich hoffe, aus folgenden Bemerkungen augenſcheinlich erhellen.

1) Iſt es doch offenbar, daß ein Menſch von dem Daſeyn Gottes durch Demonſtration, (dieſes Wort ſelbſt im Kantiſchen Sinn genommen,) überzeugt ſeyn könnte, ohne ſich das höchſte Weſen gerade in ſeiner furchtbaren Majeſtät vorzuſtellen. Unter ſeinen unendlichen Vollkommenheiten iſt ja auch ſeine Güte, die uns erlaubt, ihn uns als Vater vorzuſtellen, der ſeinen Kindern ſeine Gebote aus Liebe gegeben hat, und ſie von ihnen auch darum beobachtet wiſſen will, weil ſie dadurch glücklicher werden. Hat dieſe Vorſtellung nicht eben ſo viel Grund als die eines Herrn, oder gar eines Deſpoten, der uns durch ſeine Majeſtät furchtbar iſt? Ja, müſſen nicht die zwey Vorſtellungen von der unendlichen Macht und Güte Gottes vereiniget ſeyn, wenn wir uns ihn nicht einſeitig vorſtellen wollen? Eine ſolche einſeitige Vorſtellnng von der Gott-

heit verknüpft Hr. Kant auf eine ganz willkührliche Art, und bloß zum Behufe seines Beweises, mit der demonstrativischen Ueberzeugung von dem Daseyn Gottes.

2) Mit dieser furchtbaren Majestät Gottes und der Ewigkeit fallen aber die Folgerungen weg, die daraus gezogen werden, welches ich nur an einem Beyspiele zeigen will. Wenn sich ein Mensch den obersten Gesetzgeber bloß als Vater vorstellt; so kann bey ihm, so sehr er auch von dem Daseyn desselben überzeugt ist, sehr leicht der, (freylich unrichtige,) Gedanke entstehen, daß Gott es mit der Beobachtung seiner Gebote nicht so genau nehmen, und eine leichte Uebertretung derselben nicht so hart bestrafen werde. Dies ist gewiß der Fall bey vielen Menschen, besonders bey manchem Wollüstlinge, der im Begriffe ist, seine Leidenschaft auf eine unerlaubte Art zu befriedigen. Und so ist die Kantische Behauptung, daß „durch eine demonstrativische Gewißheit von dem Daseyn Gottes, die Uebertretung des Gesetzes vermieden, das Gebotene gethan werden würde“, abermahls falsch.

3) Wir wollen nun aber mit Hrn. Kant annehmen, der strenge Beweis von dem Daseyn Gottes habe bey einem Menschen die Folge, daß er sich Gott und die Ewigkeit in ihrer

furchtbaren Majeſtät vorſtelle; wird ihm auch dieſe furchtbare Majeſtät, wie Hr. Kant hinzuſetzt, unabläſſig vor Augen liegen? — Daß das Wort unabläſſig nicht müſig da ſteht, ſieht man aus der Folgerung, die Hr. Kant macht, daß auf ſolche Art gar keine Handlung aus Pflicht geſchehen würde. Aber gerade dieſer Zuſatz macht den Kantiſchen Satz auffallend falſch. Denn es iſt doch, wie jedermann zugeben wird, gar wohl möglich, daß das ſinnlich-vernünftige Weſen, das in den Stunden des ruhigen Nachdenkens von dem Daſeyn Gottes, als oberſten Geſetzgebers und Richters, ſich durch einen demonſtrativen Beweis vollkommen überzeugt hat, in den Augenblicken des Leichtſinns oder in dem Sturme der Leidenſchaft, an dieſen Geſetzgeber und Richter, (der doch nur in der Vorſtellung gegenwärtig ſeyn kann,) gar nicht denke, und ſo zu einer böſen Handlung ſich verleiten oder hinreißen laſſe. Der Feige, der, anſtatt ſich zu wehren, ſich von dem Feinde bis an den Rand eines Abgrundes verfolgen läßt, weiß gar wohl, und zwar aus guten theoretiſchen Gründen, daß, wenn er hinunter ſpringt, er unfehlbar umkommen werde. Aber nichts deſto weniger ſpringt er hinab; weil die Furcht in dieſem Augenblicke die ihm beywohnende Ueberzeugung verdunkelt und ſchwächt, und ihn

hindert, davon Gebrauch zu machen. So wie dieser Feige mehr den Feind als den Abgrund ſieht und fürchtet; ſo wird der von einer heftigen Leidenſchaft dahin geriſſene Menſch mehr den Gegenſtand derſelben, als die furchtbare Majeſtät Gottes und der Ewigkeit ſich vorſtellen: ja es iſt möglich, daß dieſe letztere Vorſtellung nicht einmahl zu einem bemerkbaren Grade des Bewußtſeyns gelange. Dieſes zeigt zugleich

4) Die Unrichtigkeit der Kantiſchen Behauptung, daß eine demonſtrativiſche Ueberzeugung von dem Daſeyn Gottes allem Kampfe der moraliſchen Geſinnung mit den Neigungen ein Ende machen und ſo der Seele keine Gelegenheit mehr übrig laſſen würde, moraliſche Stärke zu erwerben. Das ſinnlich-vernünftige Weſen ſey noch ſo ſehr, und zwar aus theoretiſchen Gründen, von dem Daſeyn Gottes, als ſeines oberſten Geſetzgebers und Richters überzeugt; ſo wird es doch unter gewiſſen Umſtänden von ſinnlichen Reitzen ſo ſtark afficiret werden, daß ſeine Vernunft, die doch immer nur ein endliches Vermögen iſt, den Sieg nicht ohne harten Widerſtand und mühſamen Kampf erringen kann. Mithin bliebe auch bey einer ſolchen Ueberzeugung, der Seele noch genug Gelegenheit übrig, ihre moraliſchen Kräfte zu üben.

Ueberhaupt iſt es ſehr unrichtig, daß eine demonſtrativiſche Ueberzeugung von dem Daſeyn Gottes den Menſchen an der Bearbeituug ſeiner practiſchen Vernunft hindern und ihn zu einer bloßen Maſchine machen würde. Der Witz, womit Hr. Kant dieſem Gedanken einen Schein von Wahrheit zu geben geſucht hat, wird keinen aufmerkſamen Leſer täuſchen. Denn warum ſollte uns eine ſolche Ueberzeugung vom Daſeyn Gottes zu bloßen Maſchinen, zu Marionetten-Figuren machen, die zwar gut geſticuliren, aber kein Leben haben würden? Hr. Kant ſagt: der Stachel der Thätigkeit würde ſogleich bey der Hand, und äußerlich ſeyn. Allein daß bey unſern Handlungen dieſer Stachel der Thätigkeit nicht immer bey der Hand ſeyn würde, iſt bereits gezeigt worden. Hernach iſt freylich das Object, das wir uns in dieſem Falle vorſtellen, außer uns, und nicht bloß in uns, wie in der Kantiſchen Moral-Theologie, wo das Daſeyn Gottes keine wahre Realität hat: wie aber daraus folge, daß wir bey einer ſolchen Vorſtellung nicht mehr als moraliſche Weſen, ſondern als bloße Maſchinen handeln würden, geſtehe ich nicht zu begreifen. Iſt denn kein Unterſchied, ob ich von einer äußern Kraft geſtoßen werde, oder ob ich mich durch die Vorſtellung eines Geſetzgebers und Richters, von deſſen objectivem

Daſeyn ich gewiß bin, mich in meinen Handlungen beſtimme? Iſt es einerley, ob ich mir in dem Augenblicke, da ich etwas Böſes thun will, ein über meinem Haupte hangendes Schwert, oder ob ich mir einen liebreichen Vater vorſtelle, der mich um meiner Glückſeligkeit willen vor dem Böſen warnt? — Dieſe Vorſtellungsarten unterſcheidet die Kantiſche Dialectik nicht, weil es ihr Zweck mit ſich brachte, dem Leſer die furchtbare Majeſtät Gottes und der Ewigkeit beſtändig vorſchweben zu laſſen, und den Satz, daß eine Demonſtration vom Daſeyn Gottes uns zu Maſchinen machen würde, zu erſchleichen.

Wie wenig wir, auch bey einer demonſtrativiſchen Ueberzeugung vom Daſeyn Gottes, die Vernunft entbehren und ihrem Gebrauche entſagen können, wird, wie ich hoffe, meinen Leſern durch folgende Betrachtungen einleuchten.

Ohne davon zu reden, daß wir unſre Vernunft ſehr nöthig haben, um den theoretiſchen Beweis für das Daſeyn Gottes zu finden, wobey wir, auch in Hinſicht auf das Moraliſche, keine Gefahr laufen, Maſchinen zu werden, iſt es doch offenbar, daß, wenn ich auch noch ſo ſehr vom Daſeyn Gottes durch theoretiſche Gründe überzeugt bin, und bey meinen Handlungen auf Gott, als den höchſten Geſetzgeber und Richter

Rückſicht nehme, ich doch vor allen Dingen aus-machen muß, ob die Handlung, die ich im Begriffe bin zu thun, von dieſem Geſetzgeber geboten oder verboten iſt, ob ſie von dieſem Richter belohnt oder beſtraft werden wird. Dies kann ich aber doch wohl nicht anders thun, als daß ich vor allen Dingen überlege, ob die Handlung dem Sittengeſetze gemäß oder ihm entgegen, ob ſie erlaubt oder nicht erlaubt iſt: wo ſo dann erſt die Vorſtellung Gottes, als des Urhebers vom Sittengeſetze und des oberſten Richters, eintreten und mich beſtimmen kann. Nun iſt ja dies ſehr oft gerade das wichtigſte und ſchwerſte Geſchäfft: er Vernunft, zu entſcheiden, ob eine Handlung durch das Sittengeſetz geboten oder verboten, ob ſie erlaubt oder nicht erlaubt iſt, und es gehört in vielen Fällen keine geringe Ueberlegung dazu, um hierüber ins Reine zu kommen. Mithin hat auch derjenige, der vom Daſeyn Gottes, als des höchſten Geſetzgebers und Richters, mit demonſtrativiſcher Gewißheit überzeugt iſt, noch immer Gelegenheit genug, ſeine Vernunft zu üben; und es iſt gar keine Gefahr, daß er bey dieſer Vorſtellung als Maſchine handeln werde. — Es ergiebt ſich zugleich aus dieſer Betrachtung, daß bey unſern Handlungen die Vorſtellung von Gott, als dem oberſten Geſetzgeber, die Achtung gegen das Sittengeſetz

nicht nur nicht ausschließt, (wie bereits bemerkt worden,) sondern sie nothwendig voraus setzt. Denn was würde die Vorstellung von Gott als dem höchsten Gesetzgeber und Richter, auf meine Handlungsart für einen Einfluß haben können, wenn ich nicht vorher durch meine Vernunft entschieden hätte, daß meine Handlung an sich und in Hinsicht auf das Sittengesetz, gut oder böß sey? Es ist also auffallend falsch, wenn Hr. Kant voraus setzt, daß eine Handlung, die durch die Vorstellung von Gott, als dem obersten Gesetzgeber und Richter, gethan oder unterlassen werde, nicht zugleich aus Achtung gegen das Sittengesetz gethan oder unterlassen werden könne.

Aus allen diesem erhellet nun zur Gnüge, daß die aus Hrn. Kants Kritik der praktischen Vernunft angeführte Stelle, die bey seinen Anhängern so viel Beyfall gefunden hat, ein Gewebe von falschen Satzen und falschen Schlüssen ist: welches man, nach den augenscheinlichsten Beweisen, einem Philosophen wohl wird sagen dürfen, der, ohne hinlängliche Beweise, unsere ganze bisherige Metaphysik für ein Gewebe von Trugschlüssen erklärt hat.

X.

VII.

Kurze Reviſion des Streites über den Werth und die Brauchbarkeit der beyden obern Erkenntnißgründe, nämlich des Satzes des Widerſpruchs und des zureichenden Grundes.

Wenn man in der dogmatiſchen Philoſophie von dem, was man erfährt, zu dem, was vor der Erfahrung hergeht und für ſich da iſt, vom Zufälligen und Bedingten zum Unbedingten und Nothwendigen, kurz von der Sinnenwelt bis zu zu einer intelligibeln Welt hinauf kommen will, ſo ſtützt man ſich dabey auf zwey Erkenntnißgründe, die man, weil ſie Nothwendigkeit und Allgemeinheit bey ſich führen, für brauchbar und geſchickt anſieht, allem dem, was man auf ſie zurück führen und aus ihnen herleiten kann, ebenfalls eine allgemeine Nothwendigkeit und Gültigkeit zu verſchaffen. Der eine dieſer oberſten Erkenntnißgründe iſt der Satz des Widerſpruchs oder der Identität, und der andere der

Satz des zureichenden Grundes. Ein jedes Ding ist das, was es ist, wie ferne es das ist, nothwendigerweise, denn es ist unmöglich, daß irgend etwas eben dasselbe Ding zugleich sey und nicht sey: hiermit beweisen wir die Wahrheit und Gewißheit der Erfahrung. Wir können gar nicht zweifeln, daß wir das, was wir erfahren, wirklich erfahren, denn sonst könnten wir etwas, das wir erfahren, indem wir es erfahren, zugleich auch nicht erfahren, wir erfahren also wirklich etwas, oder das, was wir erfahren, ist in der That und Wahrheit etwas, und es ist vermöge des Satzes des Widerspruchs unmöglich, daß es nichts sey. Es ist aber auch unmöglich, daß irgend etwas ohne allen Grund seiner Möglichkeit möglich sey, denn da wäre etwas möglich, ohne durch irgend etwas, was es auch seyn mag, möglich zu seyn, mithin durch ganz und gar nichts, also dadurch, daß ganz und gar nichts möglich wäre, folglich dadurch, daß es selbst nicht möglich wäre, es wäre also etwas möglich, und wiefern es möglich ist, nicht möglich; da nun aber dieses nicht seyn kann, so muß alles, was möglich ist, durch irgend etwas, durch einen Grund seiner Möglichkeit, möglich seyn, und ohne Grund ist nichts möglich. Hiermit beweisen wir, daß das, was wir erfahren, noch vor al-

ser Erfahrung und für sich etwas seyn müsse, weil sonst unsre Erfahrung ohne allen Grund, und also selbst nicht möglich wäre; denn wenn nicht schon vor unsrer Erfahrung und außer ihr etwas da wäre, worauf sie sich hernach bezöge, so wäre nichts da, was wir erfahren könnten, wir müßten also entweder gar nicht erfahren können, und doch wirklich erfahren, mithin auch erfahren können, dieses aber wäre ein Widerspruch; oder wir müßten nichts, das heißt: das, was gar kein Grund einer möglichen Erfahrung ist, noch seyn kann, also etwas ohne allen Grund erfahren können, dieses aber wäre dem Satze des zureichenden Grundes entgegen, und hiermit selbst auch widersprechend. Folglich müssen wir entweder diese beyden Grundsätze und ihre allgemeine Gültigkeit und Nothwendigkeit damit aber auch alles mögliche Wissen und Erkennen aufheben, oder es für eben so gewiß und nothwendig ansehen und beurtheilen, eines Theils, daß wir wirklich etwas erfahren, und andern Theils, daß noch vor aller Erfahrung für sich etwas dasey, so gewiß und nothwendig jene Grundsätze selbst sind, und so kommen wir denn vermittelst dieser zwey Erkenntnißgründe nicht nur dahin, daß wir mit Rechte sagen können, es giebt außer dem sinnlichen auch noch etwas Uebersinnliches, vor der Erfahrung etwas, das

die Erfahrung möglich macht, über das Bedingte hin auf etwas Unbedingtes; sondern wir können ohne Zweifel auf eben diesem Wege das Uebersinnliche und Unbedingte auch noch einigermaßen beschreiben, und was es seyn mag uns vorstellen. — — So hat man bisher immer in der dogmatischen Philosophie geschlossen, und was man durch diese Schlüsse nach den Regeln der Logik heraus gebracht hat, für allgemeine nothwendige Wahrheiten angesehen. Allein nun kommt die kritische Philosophie und protestirt mit großem Ernste gegen dieses Verfahren. Alle diese Schlüsse, sagt sie, mit denen ihr durch den Satz des Widerspruchs und des zureichenden Grundes aus dem Felde der Erfahrung hinaus in die Region des Uebersinnlichen und Unbedingten hinüber kommen wollet, sind lauter Schein- und Blendwerke keine wahren, vernünftigen, sondern blos erschlichene und also nur vernünftelnde Schlüsse; denn was ihr dabey zum Grunde legen könnet und müsset, nämlich eben jene zwey Grundsätze, taugen zu dem Endzwecke gar nichts, indem der eine davon, der Satz des Widerspruchs, gar nicht transcendental, sondern logisch ist; der andere hingegen, der Satz des zureichenden Grundes, ob er gleich zu den transcendentalen Grundsätzen gehört, doch über mögliche Erfahrung hinaus keine Erkenntniß irgend eines Din-

ges verſchaffen kann, weil er da nicht mehr gebraucht werden kann, ſondern nur in einer möglichen Erfahrung objective Bedeutung hat. Was heißt nun dieſes? Vielleicht ſcheint es manchem zum voraus ſchon etwas ſehr lächerliches, oder wohl gar vermeſſen zu ſeyn, jetzt erſt, da man ſchon ſo lange darüber geſtritten hat, zu fragen, was es heiße, gleich als ob man bisher nur im dunkeln mit einander geſtritten hätte. Daher wage ich es ſelbſt kaum, dieſe Frage vorzubringen, und doch halte ich ſie immer noch nicht für überflüſſig. Was iſt leichter, als daß man ſich in ſo ſubtilen Materien, und noch überdies bey einer ſo ganz neuen Sprache, nicht immer ganz verſteht? Ich glaube alſo, man kann von Mißverſtändniſſen reden, ohne dadurch irgend jemand zu nahe zu treten, und man kann, wenn man auch ſchon lange über etwas geſtritten hat, hintennach doch immer noch fragen, was dieſes oder jenes heißen möge, ohne deswegen an dem Scharfſinne anderer zu zweifeln, oder ſeine eigenen Einſichten allein dadurch geltend machen zu wollen. Ja eben dies, daß man ſchon lange geſtritten hat, macht es auch dem Ungeübtern und Schwächern leicht, etwas zu ſehen, was andere, die weit ſcharfſinniger ſind, in der Hitze des Streits nicht ſo gut geſehen hatten. Man halte alſo dieſe Frage ja nicht für die Wirkung

eines

eines stolzen Eigendünkels, dies ist sie gewiß nicht, sondern für einen bloßen Versuch, das Licht, daß andere aufgesteckt haben, zu sammeln und zu gebrauchen, und erlaube mir sie eben so, wie man dem, der gerne belehrt seyn will, manche dem Ansehen nach noch leichtere und überflüssigere Fragen erlaubt.

Der Satz des Widerspruchs ist kein transcententaler, sondern ein logischer Grundsatz und der Satz des zureichenden Grundes, ob er gleich transcendental ist, findet doch nur Anwendung und Bedeutung in einer möglichen Erfahrung, was heißt nun dieses? Wenn ich das, was man bisher darauf geantwortet hat, recht verstehe so muß man diesen Ausspruch der kritischen Philosophie so angesehen haben, als ob sie dadurch die Nothwendigkeit und Allgemeinheit dieser beyden Grundsätze überhaupt aufheben, und sie bloß auf Gedanken, Empfindungen und Vorstellungen, wie fern sie das sind, einschränken, hingegen sobald sie auf etwas, was außer unserm Vorstellen etwas ist, angewendet werden sollten, ihre Gültigkeit, Wahrheit und Gewißheit bestreiten, — kurz, als ob sie damit sagen wollte: es sey zwar unmöglich, daß irgend eine unsrer Vorstellungen sich selbst widersprechen, und also nothwendig, daß sie das sey, und in sich enthalte, was sie wirklich sey und in sich enthalte,

und eben ſo ſey es unmöglich, daß irgend eine unſrer Vorſtellungen ohne einen zureichenden Grund möglich ſey, mithin nothwendig, daß ſie alle einen Grund ihrer Möglichkeit haben, hingegen können wir nicht ſagen, daß irgend etwas, was nicht unſre Vorſtellung ſey, das ſeyn müſſe, was es ſey, noch daß irgend etwas, was nicht unſre Vorſtellung ſey, einen Grund ſeiner Möglichkeit haben, durch irgend etwas möglich ſeyn müſſe. Daher kam es denn, daß man jetzt dieſe beyden Grundſätze mit ihrer allgemeinen, uneingeſchränkten Gültigkeit und Nothwendigkeit aufs neue wieder in Betrachtung zog, und durch dieſe Unterſuchung auf das Reſultat geleitet wurde, daß die ganze kritiſche Philoſophie ſich ſelbſt aufhebe und zerſtöre, und ſo ſehr ſie auch gegen den Scepticiſmus zu Felde zu liegen vorgebe, doch nichts als völlige Ungewißheit in unſer Wiſſen und Erkennen hinein bringe. Denn, ſagte man, wenn irgend etwas möglich iſt, ohne einen Grund ſeiner Möglichkeit zu haben, woher will man wiſſen, daß dies nicht auch von unſern Vorſtellungen gelte? Aus bloßer Erfahrung gewiß nicht, denn dieſe ſagt immer nur, die Vorſtellung, die ich jetzt habe, hat ihren Grund, aber nicht, ſie muß, und alle müſſen einen haben; alſo muß man es noch vor aller Erfahrung irgend einer Vorſtellung als nothwendig voraus ſe-

ßen; wie kann man aber dies, wenn man nicht zugleich voraus ſetzt, daß gar nichts möglich iſt, ohne einen Grund ſeiner Möglichkeit zu haben? Denn nur alsdann iſt es allgemein und nothwendig, daß auch alle unſre Vorſtellungen einen Grund ihrer Möglichkeit haben müſſen; hingegen ohne jene Vorausſetzung kommt man nie dahin, daß man mit Grunde ſagen könnte, es iſt gar keine Vorſtellung ohne Grund möglich. Eben ſo verhält es ſich aber auch mit dem andern Grundſatze, mit dem Satze des Widerſpruchs, wenn es überhaupt möglich iſt, daß etwas ſey und nicht ſey, oder ſich ſelbſt widerſpreche, ſo iſt ſchlechterdings kein Grund vorhanden, warum ſich unſre Vorſtellungen nicht eben ſo wohl, wie alles andere, widerſprechen können, und wenn ſie das können, ſo können ſie auch möglich ſeyn, ohne einen Grund ihrer Möglichkeit zu haben. Läugnet man hingegen dieſes, und behauptet mit völliger Allgemeinheit und Nothwendigkeit, daß alle unſere Vorſtellungen durch irgend etwas möglich ſeyn müſſen, ſo muß man auch voraus ſetzen, daß ſie nicht möglich und zugleich unmöglich ſeyn können, und wenn man dieſes annimmt, ſo muß man ſchon vorher annehmen, daß überhaupt gar nichts zugleich möglich und nicht möglich ſey, oder ſich ſelbſt widerſprechen könne. Wenn

also, fährt man fort, die kritiſche Philoſophie die völlige Allgemeinheit und Nothwendigkeit jener Grundſätze aufhebt, ſo nimmt ſie auch alle Nothwendigkeit und Allgemeinheit aus unſern Vorſtellungen hinweg, und führt hiermit den unerträglichſten Scepticiſmus ein, oder wenn ſie dieſen im Ernſte beſtreitet und wenigſtens von unſern Vorſtellungen irgend etwas mit allgemeiner Nothwendigkeit und Gültigkeit ausſagt, ſo muß ſie, ſie mag wollen oder nicht, dieſe Gültigkeit und Nothwendigkeit auch über unſere Vorſtellungen hinaus auf alles, was nur immer etwas iſt, ausdehnen. Auf dieſe Art hat man ſeit einiger Zeit jene zwey Grundſätze in Beziehung auf ihre völlige Allgemeinheit und Nothwendigkeit zu rechtfertigen geſucht, und hiermit geglaubt, den ganzen Ungrund der kritiſchen Philoſophie aufgedeckt zu haben. Es ſcheint auch in der That, als ob man mit Recht ſo zu Werke gegangen wäre, denn ſo wie man die obigen Behauptungen der kritiſchen Philoſophie wenigſtens dem erſten Anblicke nach beurtheilen muß, ſo ſcheinen ſie wirklich dieſen Sinn zu haben, und wenn ſie ihn haben, ſo weiß ich überall nichts Widerſinnigeres, nichts Unzuſammenhängenders als ſie. Allein eben deswegen war es mir gleich von Anfang an nicht wahrſcheinlich, daß ein Syſtem, wie die Critik, ſich ſol-

cher auffallender Widersprüche schuldig machen sollte. Ich will also jetzt meine Meinung, wie ich die Sache ansehe, freymüthig vortragen.

Es ist nicht möglich, daß irgend eine Sache das nicht sey, was sie ist, daß sie, wie fern sie irgend etwas ist, eben dasselbe sey und nicht sey, oder, daß sie sich selbst widerspreche, — dies ist unbedingter Weise wahr und nothwendig, und muß durchaus von allem gelten. Entweder wird gar nichts gedacht, und kann gar nichts gedacht werden, oder es wird etwas gedacht und kann etwas gedacht werden; entweder ist gar nichts und kann gar nichts seyn, oder es ist etwas und kann etwas seyn. Allein was folgt nun daraus, oder was lehrt uns dieser Grundsatz, wir mögen ihn wenden und drehen wie wir wollen, — etwa dies, daß irgend etwas an sich und absolut möglich sey, oder daß irgend etwas an sich und absolut unmöglich sey, daß irgend etwas positiv und schlechterdings da sey, und da seyn müsse, oder daß irgend ein positives Daseyn absolut und für sich unmöglich sey? Gewiß nicht; man betrachte nur den Grundsatz noch einmahl, und denke nach, was er eigentlich aussagt, so wird man es auf der Stelle einsehen. Er ist ja seiner Bedeutung nach, man mag ihn auch ausdrücken wie man will, sobald von einem Seyn oder Nicht-

seyn die Rede ist, durchaus nur disjunctiv und hypothetisch, nie positiv und categorisch; er sagt immer nur, was ein Ding nicht seyn könne, wenn es gewiß sey, daß es irgend etwas sey, und wieder nur unter dieser Bedingung, was es seyn müsse; oder was es seyn könne und müsse, und nicht seyn könne und müsse, wenn es das und das sey, aber nicht, ob und daß diese Bedingung positiv Statt finde, also nicht, was es wirklich und ohne alle vorher gehende Bedingung an sich und schlechterdings seyn könne und müsse, oder nicht seyn könne und müsse. Wenn etwas möglich ist, alsdann ist es durch diesen Grundsatz entschieden, daß es nicht als dieses Mögliche auch unmöglich, und wenn etwas unmöglich ist, daß es nicht als dieses Unmögliche auch möglich seyn könne; hingegen daß und ob irgend etwas an sich und durchaus möglich oder nicht möglich sey, dies sagt uns der Grundsatz der Identität oder des Widerspruchs niemahls. Wir können ihn also schlechterdings nicht dazu gebrauchen, um dadurch *a priori* und ohne alle vorher gehende Bedingung einzusehen, daß und ob etwas an sich möglich oder nicht möglich, wirklich oder nicht wirklich sey, eben deswegen, weil er keines von beyden jemahls positiv und ohne Bedingung, sondern beydes immer nur unter ei-

ner Bedingung, die er ſelbſt nicht entſcheidet; nämlich: daß etwas möglich ſey, immer nur unter der Bedingung, daß es nicht unmöglich, und daß etwas unmöglich ſey, immer nur unter der Bedingung, daß es nicht möglich ſey, ausſagt; übrigens aber, ob etwas wirklich und a priori möglich oder unmöglich ſey, allezeit unausgemacht läßt; folglich muß man, wenn man dieſes wiſſen will, die Entſcheidung erſt anders woher hohlen, und alsdann erſt kann man, vermöge jenes Grundſatzes, mit Gewißheit ſagen, daß nun das Gegentheil von dem, was jetzt ausgemacht iſt, und wie es ausgemacht iſt, es betreffe hernach, was es wolle, Dinge an ſich oder in unſrer Vorſtellung, nicht mehr Statt finde.

Ich glaube, dieſes iſt ſo deutlich, daß ich durch eine größere Ausführlichkeit meine Leſer beleidigen würde. Wozu können wir alſo dieſen Grundſatz anwenden? Wenn wir uns vorſtellen, daß etwas widerſprechend iſt, ſo müſſen wir uns auch vorſtellen, daß es gar nicht möglich, alſo kein Ding ſeyn kann; aber wiſſen wir denn nun deswegen die Unmöglichkeit des Dinges a priori und ohne alle Bedingung, da wir ſie bloß dadurch wiſſen, daß wir es vorher als widerſprechend uns vorſtellen; iſt alſo jetzt die Unmöglichkeit des Dinges ſelbſt an ſich und abſolut-

nothwendig, da ſie doch offenbar nur auf unſrer Vorausſetzung beruht? Dies würde ja den Grundſatz erfordern, daß alles, was wir uns vorſtellen, an ſich ſo ſey und ſeyn müſſe, wie wir es uns vorſtellen. Was hilft es uns alſo, wenn gleich der Satz: alles widerſprechende iſt ganz und gar unmöglich, eine völlig unbedingte Nothwendigkeit hat, da wir ihn auf gar nichts anwenden können, wenn wir nicht ſchon wiſſen, was denn in Wahrheit und an ſich widerſprechend ſey? Müſſen wir aber dieſes vorher ſchon wiſſen, und wir denkens nun wirklich, ſo kommt es jetzt erſt darauf an, ob unſer Denken auch gewiß wahr und nothwendig ſey, iſt es dieſes, nun ſo iſt freylich die Sache wirklich widerſprechend, und alſo auch gänzlich unmöglich, aber daß ſie nun wirklich ſo beſchaffen ſey, das lernen wir nicht daraus, daß wir wiſſen, ſie ſey unmöglich, wenn ſie widerſprechend iſt, weil bey dieſem Satze beydes, ob ſie widerſprechend und ob ſie unmöglich in der That ſey, unausgemacht bleibt, ſondern dadurch lernen wir's, das wir vorher ſchon wiſſen, ſie ſey wirklich widerſprechend. Iſt aber unſer Denken, daß ſie widerſprechend ſey, nicht abſolut-wahr und nothwendig, ſo bleibt es, ohne allen Nachtheil für die Allgemeinheit des Satzes des Widerſpruchs dennoch möglich, daß die Sache für ſich ſeyn kann, ob wir ſie gleich

für unmöglich anſehen müſſen, nicht als ob etwas an ſich Widerſprechendes möglich an ſich ſeyn könnte, ſondern weil es möglich iſt, daß etwas nicht an ſich widerſprechend ſey, was wir doch als widerſprechend beurtheilen. Eben ſo iſt es nun auch mit dem Gegentheile beſchaffen, wenn wir uns vorſtellen, daß etwas nicht widerſprechend ſey, ſo ſtellen wir uns zugleich auch vor, daß es möglich ſey, und wenn unſre erſtere Vorſtellung wahr und gewiß iſt, ſo iſt die zweyte, vermöge des Satzes des Widerſpruchs, gleichfalls wahr und unumgänglich nothwendig; aber daraus, daß die zweyte nothwendiger Weiſe wahr iſt, wenn es die erſtere iſt, folgt doch gewiß nicht, daß die erſtere an ſich nothwendiger Weiſe wahr ſeyn muß. — Iſt ſie es wirklich, ſo iſt es gut, aber wiſſen können wir es ſchlechterdings nicht aus dem Satze des Widerſpruchs, weil dieſer nur ſagt, daß die Sache möglich ſey, wenn ſie nicht widerſprechend ſey, aber nicht poſitiv, ob und daß ſie nicht widerſprechend und alſo möglich ſey; iſt ſie es aber nicht, ſo bleibt dieſer Satz wiederum in aller ſeiner Allgemeinheit und Nothwendigkeit unangetaſtet, wenn gleich die Sache ſelbſt als an ſich unmöglich vorausgeſetzt wird, nicht als ob etwas Nichtwiderſprechendes, wie fern es das iſt, unmöglich ſeyn könnte, ſondern weil wir etwas als nicht widerſpre-

chend und also als möglich anſehen können, was doch, für ſich betrachtet, vielleicht widerſprechend und alſo unmöglich iſt. Es iſt alſo gar kein Zweifel, daß der Satz des Widerſpruchs immerhin für ſich eine unbedingte Nothwendigkeit und allgemeine Gültigkeit hat und haben wird in Ewigkeit; da aber das, was er mit einer ſolchen Nothwendigkeit ausſagt, nie beſtimmt und poſitiv ein Seyn, und nie beſtimmt und poſitiv ein Nichtſeyn, ſondern immer nur der Gedanke iſt, daß nicht beydes zugleich geſetzt und nicht beydes zugleich aufgehoben werden könne, folglich immer eines von beyden Statt finden müſſe, aber ohne zu beſtimmen, welches, das heißt: um es noch einfacher und ungekünſtelter auszudrücken, da der Satz des Widerſpruchs für ſich immer nur ſagt, daß ein Ding entweder ſeyn oder nicht ſeyn, und eben deswegen nie ſagen kann, weder daß es wirklich ſey, noch das es wirklich nicht ſey, indem er ja, wenn er dieſes ſagen würde, nicht mehr ſagen könnte, daß es nur entweder ſey oder nicht ſey, und alſo auch der Satz des Widerſpruchs nicht mehr wäre, ſo iſt es klar, daß wir ihn nicht gebrauchen können, um durch ihn zu der Erkenntniß, daß irgend ein Ding ſey oder ſeyn müſſe, zu gelangen; oder: es iſt zwar ewig wahr und gewiß, daß etwas Widerſprechendes, wie fern es wider-

ſprechend iſt, kein Ding, und etwas Nichtwi-
derſprechendes, wie fern es nichtwiderſprechend iſt,
kein Unding ſeyn kann, es iſt auch dieſes wahr
und nothwendig, daß alles durchaus entweder
etwas Widerſprechendes oder etwas Nichtwider-
ſprechendes, und alſo auch entweder ein Ding
oder ein Unding ſeyn muß, dies lehrt uns der
Satz des Widerſpruchs, aber was nun wirklich
und in der That widerſprechend, oder was wirk-
lich und in der That nichtwiderſprechend ſey, das
lehrt er uns nicht, und kann es auch nicht leh-
ren, weil er ſonſt ſich ſelbſt aufheben würde;
denn wenn er uns als ein Grundſatz a priori
mit unbedingter Nothwendigkeit lehren ſollte,
daß irgend etwas widerſprechend ſeyn müßte, ſo
würde das voraus ſetzen, daß alles durchaus
widerſprechend ſey, und wenn er uns mit eben
dieſer Nothwendigkeit lehren ſollte, daß irgend
etwas nichtwiderſprechend ſey, ſo würde das Vor-
ausſetzen, daß alles durchaus und abſolut nicht-
widerſprechend ſey; in beyden Fällen aber wür-
de es nicht mehr wahr ſeyn, daß alles nur ent-
weder widerſprechend oder nichtwiderſprechend
ſey, — ſo lange wir alſo bloß ſagen können
und ſagen müſſen, daß alles entweder möglich
oder nicht möglich, widerſprechend oder nichtwi-
derſprechend ſey, ſo lange können und dürfen wir
nicht ſagen, weder, daß alles durchaus und ab-

ſolut möglich und nichtwiderſprechend, noch, daß alles durchaus und abſolut unmöglich, und widerſprechend ſey; können wir aber vermöge des Satzes des Widerſpruchs dieſes nicht ſagen, ſo können wir auch bloß durch ihn, und ihm zu Folge nicht ſagen, weder, daß irgend etwas nichtwiderſprechend, noch, daß irgend etwas widerſprechend ſey oder ſeyn müſſe, folglich können wir auch durch ihn nicht lernen, daß irgend etwas ein Ding, noch, daß irgend etwas ein Unding ſey und ſeyn müſſe.

Auf dieſe Art verſtehe ich es, wenn die kritiſche Philoſophie ſagt, daß der Satz des Widerſpruchs kein tranſcendentaler Grundſatz ſey. In ihr heißt nämlich ein tranſcendentaler Grundſatz der, der etwas ausdrückt, was nothwendiger Weiſe zur Möglichkeit eines Dinges ſo gehört, daß dadurch ein Ding ſelbſt erſt möglich iſt, oder was ein Ding a priori zu einem Dinge macht; ein Grundſatz alſo, durch den wir es mit unbedingter Nothwendigkeit einſehen, daß etwas ſchlechterdings ein Ding ſeyn müſſe. Dazu aber iſt der Satz des Widerſpruchs wie wir jetzt geſehen haben, untauglich. Zwar iſt es nicht möglich, daß irgend etwas als daſſelbe ein Ding und doch auch kein Ding, möglich an ſich, und doch auch an ſich nicht möglich ſey, daher muß alles entweder ein Ding, oder kein Ding, für ſich

möglich oder nicht möglich seyn, und nichts kann von dieser allgemeinen Regel ausgenommen werden. Daher kommt es denn, daß das, was dieser Grundsatz aussagt, weil es bey allem ohne Unterschied Statt finden muß, eine allgemeine und nothwendige Bedingung aller Dinge zu seyn scheint. Es ist auch wirklich so, aber immer nur in einem negativen Sinne, und nie auf eine bestimmte positive Art. Wenn irgend etwas als dasselbe ein Ding und doch auch kein Ding seyn könnte, so wäre es unmöglich, jemahls mit Gewißheit zu erkennen, daß irgend etwas ein Ding seyn müsse; aber dadurch entsteht diese Einsicht selbst noch nicht, es ist also immer nur die conditio sine qua non, aber nicht ein wirklicher positiver Grund, der uns durch sich selbst zu dem Schlusse berechtigte; also muß irgend etwas schlechterdings und absolut ein Ding seyn. Wenn nun aber gleich dieser Grundsatz dazu nicht brauchbar ist, daß wir durch ihn zu der positiven Erkenntniß eines Dinges a priori gelangen könnten, so sagt er uns doch dies mit Gewißheit, daß alles, was nur immer etwas ist, als dasselbe, zwar nicht nothwendiger Weise etwas an sich, oder ein für sich mögliches Ding wirklich seyn müsse, aber doch, daß es etwas an sich sey, gar wohl gedacht werden könne; denn wenn irgend etwas, daß es für sich etwas

ſey, gar nicht einmal gedacht werden könnte, ſo wäre an ſich gar nichts möglich, ſondern alles durch und durch unmöglich, folglich der Satz, daß alles für ſich entweder möglich oder unmöglich ſey, falſch. Allein damit kommen wir nicht weiter, denn aus eben dem Grunde, aus welchem wir einſehen, daß alles als etwas für ſich gedacht werden kann, folgt auch dies, daß alles eben ſowohl auch als für ſich unmöglich gedacht werden könne, denn wenn es unmöglich wäre, daß auch nur irgend etwas für ſich nicht gedacht werden könnte, ſo wäre gar nichts für ſich unmöglich, ſondern alles durch und durch an ſich möglich, und alſo der Satz, daß alles für ſich entweder möglich oder unmöglich ſey, abermahls falſch. Folglich bleibt es doch immer nur dabey, daß wir vermöge des Satzes des Widerſpruchs von allem denken können, ſo wohl, es ſey etwas an ſich, als auch, es ſey an ſich nichts *).

*) Wenn freylich etwas wirklich ſchon gedacht wird, dann iſt es nicht mehr möglich, daß das, wie fern es wirklich gedacht wird, anders gedacht werde, als es wirklich gedacht wird; alſo wenn es z. E. als etwas an ſich gedacht wird, ſo iſt es nun nicht mehr möglich, daß es, wie fern es ſo gedacht wird, als an ſich nichts gedacht werde, oder wenn es als an ſich nichts gedacht wird, ſo iſt es nicht mehr möglich, daß es, wie fern es ſo gedacht wird, als an ſich etwas

Hingegen dahin kommen wir durch ihn nie, daß wir jemahls unbedingter Weise und absolut denken müßten, weder, es sey wirklich etwas an sich, noch, es sey schlechterdings an sich gar nichts, oder dieser Grundsatz macht zwar in unsrer Einsicht alles zu einem möglichen Gedanken, aber nichts auf eine bestimmte Art zu einem an sich möglichen Dinge, und darum heißt er denn in der kritischen Philosophie bloß ein formaler logischer Grundsatz.

Nun wird man es aber zugleich auch ohne Mühe einsehen können, warum nach eben dieser Philosophie der Satz des Widerspruchs zur Er-

gedacht werde; aber davon ist nun hier die Rede nicht mehr; sondern bloß davon, daß, wenn es nur als etwas an sich gedacht wird, und wie fern es so gedacht wird, auch so gedacht werden muß, daraus nicht folge, daß es deswegen **ursprünglich** als etwas an sich habe gedacht werden müssen, und eben so auch, wie man das Gegentheil wirklich setzt — sondern daß vielmehr aus dem Satze des Widerspruchs folge, daß **ursprünglich** das eine sowohl als das andere hätte Statt finden können, indem ja dieser Satz, wenn von diesem ursprünglichen Denken die Rede ist, bloß sagt, daß **entweder** etwas an sich **oder** daß nicht etwas an sich gedacht werden müsse, hingegen es nicht bestimmt, **welches** nun gerade von **beyden** gedacht werden müsse, folglich auch das eine so wohl als das andere, **nur nicht beydes zusammen**, als möglich zu denken übrig läßt.

kenntniß einer intelligibeln Welt ganz und gar nicht geſchickt iſt. Nach dem vorher gehenden kann uns dieſer Satz von allem dem, was mehr als nur ein Gedanke, was für ſich etwas, oder ein mögliches Ding ſeyn ſoll, keine poſitive Nachricht oder Belehrung geben; wie ſollte es alſo möglich ſeyn, durch ihn a priori es einzuſehen, daß noch vor aller Erfahrung etwas für ſich wirklich da ſeyn könne oder müſſe? Das wäre ja nothwendiger Weiſe etwas für ſich, ein Ding im abſoluteſten Verſtande; wenn nun wirklich etwas von der Art vorhanden iſt, ſo iſt es durch den obigen Grundſatz ganz gewiß, daß es vorhanden ſeyn müſſe, aber ehe wir aus ihm und durch ihn dieſen Schluß machen können, müſſen wir es immer ſchon vorher und alſo auch anders woher gewiß wiſſen, daß es wirklich vorhanden ſey. Und wo ſoll nun dieſe Einſicht herkommen? Aus der Erfahrung gewiß nicht, denn das, wovon die Rede iſt, ſoll ja etwas ſeyn, was noch vor aller Erfahrung hergeht und für ſich da iſt, wie kann es alſo, als daſſelbe, in der Erfahrung angetroffen werden; es ſoll entſchieden werden, ob wirklich etwas möglich und vorhanden ſey, was auf keine Art erfahren werden kann, weil es ohne alle Erfahrung und für ſich etwas iſt, wie kann alſo dieſe Entſcheidung aus irgend einer Erfahrung mit der verlangten Gültigkeit

und

und Nothwendigkeit entspringen? Eben so wenig aber auch, wie wir schon mehrmahls gesagt haben, aus dem Satze des Widerspruchs für sich; denn durch diesen wissen wir ohne Erfahrung und vor der Erfahrung bloß dies, daß etwas an sich entweder möglich oder nicht möglich sey, hingegen welches von diesen beyden nun wirklich Statt finde, dazu ist in ihm kein Entscheidungsgrund vorhanden. Es bliebe also nichts übrig, als der Gedanke, daß vielleicht durch die Verbindung der Erfahrung mit dem Satze des Widerspruchs zu Stande gebracht werden könne, was, für sich allein betrachtet, weder dieser noch jene zu leisten vermöge. Allein auch dieser Gedanke verschwindet auf der Stelle wieder, so bald wir ihn entwickeln; denn wenn er Statt finden sollte, so müßten wir so schließen: Es ist unmöglich, daß noch vor aller Erfahrung und außer ihr irgend etwas sey und doch auch nicht sey, sondern es muß vor ihr und außer ihr nothwendiger Weise entweder etwas oder nichts seyn: nun erfahren wir es aber ganz gewiß, daß wirklich etwas außer ihr und vor ihr da sey; also ist es unmöglich, das außer ihr und vor ihr nichts da sey. Wer sieht es nun aber nicht auf der Stelle ein, daß wir in diesem Schlusse den alten Fehler begehen, und durch die Minor den Satz des Widerspruchs selbst aufheben. Wir sollten mit

Gewißheit erfahren können, daß wirklich etwas noch vor aller Erfahrung und außer ihr vorhanden sey? Das wäre ein Wunder, oder mehr noch als ein Wunder; denn wir müßten ja etwas ganz gewiß erfahren, und doch auch als dasselbe nicht erfahren können; wir müßten etwas erfahren, folglich wäre es etwas in der Erfahrung, und doch müßte eben das, was wir erfahren, noch vor aller Erfahrung und außer ihr etwas seyn, folglich wäre eben dasselbe in der Erfahrung nichts. Man mag also machen, was man will, den Satz des Widerspruchs allein gebrauchen, oder ihn mit der Erfahrung verbinden, nie kommen wir durch ihn dahin, daß wir mit vollkommener Gewißheit sagen könnten: es ist schlechterdings und unbedingter Weise nothwendig, daß irgend etwas für sich und außer allem unsern Denken und Vorstellen da sey.

Doch dies will ja, wie wir oben schon gesagt haben, die dogmatische Philosophie selbst nicht. Den Satz des Widerspruchs gebraucht sie immer nur dazu, um durch ihn darzuthun, es sey unmöglich, daß wir das, was wir erfahren, nicht wirklich erfahren, oder, was in der Erfahrung etwas sey, könne nicht durchaus nichts, sondern müsse wenigstens in der Erfahrung etwas seyn; daß nun aber, wenn in der Erfahrung etwas sey, auch noch vor ihr und außer

ihr etwas ſey und ſeyn müſſe, dieſes ſchließt ſie durch Hülfe eines andern Grundſatzes, nämlich durch den Satz des zureichenden Grundes, der aber, weil er ſich auf den Satz des Widerſpruchs ſtützt, und aus demſelben folgt, eben die allgemeine uneingeſchränkte Nothwendigkeit und Gültigkeit haben muß. Wir wollen alſo ſehen, was die kritiſche Philoſophie dagegen einwendet.

Aus dem Satze des Widerſpruchs, ſagt ſie, wollet ihr die Wahrheit, Nothwendigkeit und unumſtößliche Gewißheit deſſen herleiten, was ihr erfahret; ſoll nun das ſo viel heißen, als: ihr könnet durch jenen Grundſatz beweiſen, es ſey ein Widerſpruch, und alſo unmöglich, daß überhaupt gar keine Erfahrung Statt finde, daß überhaupt gar nicht erfahren werde; oder es ſey unbedingter Weiſe nothwendig, und laſſe ſich zum voraus gar nicht anders denken, als daß irgend etwas überhaupt und ſchlechterdings erfahren werde, und ihr könntet dieſes wirklich leiſten: ſo hättet ihr eben damit zugleich bewieſen, daß Erfahrung ſelbſt und mit ihr alles, was ſie in ſich enthält, weil ſie mit einer ganz unbedingten Nothwendigkeit verknüpft wäre, etwas ganz und gar für ſich Mögliches und Nothwendiges, alſo ſelbſt ein Ding an ſich und noch vor aller Erfahrung und außer ihr, ſeyn müßte, und alſo hättet ihr auch keinen andern Grundſatz mehr

nöthig, um erſt durch dieſen zu der gewiſſen Einſicht eines abſoluten Daſeyns an ſich gelangen zu können. Indem ihr euch alſo um eine andere Hülfe umſehet, ſo geſtehet ihr damit ſelbſt ein, daß ihr es durch den Satz des Widerſpruchs zu einer Nothwendigkeit und Gewißheit in der angegebenen Bedeutung nicht bringen könnet. Wie ſollte dies auch möglich ſeyn, da ihr dadurch dieſen Grundſatz ſelbſt zerſtören, und zuletzt nothwendiger Weiſe auf die Behauptung gerathen würdet, daß Erfahrung ſelbſt ein Ding an ſich, und alſo nicht mehr Erfahrung ſey. Folglich gebet ihr es ſelbſt zu, daß der Satz des Widerſpruchs der Erfahrung ihre Zufälligkeit nicht nehmen, und ihr dafür eine ganz unbedingte Nothwendigkeit verſchaffen könne, oder daß es durch ihn nie abſolut und an ſich nothwendig werde, daß wir überhaupt etwas wirklich und abſolut erfahren, und alſo auch nie nothwendig, daß überhaupt und abſolut etwas da ſey; ſondern immer nur nothwendig, daß wir etwas erfahren, wenn wir wirklich, und wie fern wir wirklich etwas erfahren, und alſo auch nur nothwendig, daß etwas da ſey, wenn und wie fern es wirklich ſchon ausgemacht iſt, daß etwas da ſey. Könnet ihr aber immer nur das Letztere und nie das Erſtere durch den Satz des Widerſpruchs zu Stande bringen, ſo wird es wohl unmöglich

seyn, durch eine andere Hülfe, die, wie ihr selbst sagt, aus jenem Satze unmittelbar entspringt, und also mit demselben eins seyn muß, euch weiter zu bringen. Doch dies soll noch nichts entscheiden; lasset uns also sehen, wie diese Hülfe beschaffen ist.

Um zu beweisen, daß, wenn einmahl in der Erfahrung wirklich etwas da ist, nicht nur in ihr, sondern auch noch vor ihr und außer ihr, und also für sich etwas da seyn müsse, stützet ihr euch auf den Satz des zureichenden Grundes, und schließet so: wir erfahren es, daß etwas da sey; dies wäre unmöglich, wenn nicht wirklich etwas in der Erfahrung da wäre, folglich muß auch in ihr etwas da seyn können: es könnte aber in ihr nichts da seyn, wenn nicht vor ihr und außer ihr, und also für sich etwas da wäre, wodurch es erst möglich wird, daß etwas in ihr da sey; es wäre ja sonst ohne allen Grund etwas in ihr da, und ohne Grund, (dies folgt aus dem Satze des Widerspruchs,) kann doch ganz gewiß gar nichts möglich seyn. Auf diese Art glaubet ihr nun wirklich, mit unbedingter Nothwendigkeit es einzusehen, daß etwas für sich möglich und nothwendig sey, allein auch so ist eure vorgegebene Einsicht immer nur Schein, nicht Wahrheit; denn wenn gleich dieser neue Grundsatz, den ihr zu Hülfe nehmt, unter die transcenden-

talen gehört, so hat er doch über mögliche Erfahrung hinaus keine objective Bedeutung mehr; daher kann er auch nicht über die Grenzen dieses Feldes mit Sicherheit hinaus führen. Wie ist nun das wieder zu verstehen? Etwa so, daß dieser Satz zwar Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit bey sich führen, aber doch nur von unsern Vorstellungen als solchen, und nicht von allem, was nur immer etwas Mögliches überhaupt ist, wahr seyn solle? Das kann ich in der That für den wahren Sinn der kritischen Philosophie nicht ansehen, denn der Widerspruch wäre gar zu auffallend; wir wollen uns also nach einer andern Bedeutung umsehen.

Daß alles Mögliche einen zureichenden Grund seiner Möglichkeit haben müsse, und ohne Grund nichts möglich seyn könne, wenn man dieses in seiner völligen Allgemeinheit und Nothwendigkeit darlegen, und zugleich es einsehen will, wie dadurch unsre Erkenntniß bis zum absoluten Uebersinnlichen und Unbedingten erweitert werden solle; so muß man es so ausdrucken: Wenn etwas in Wahrheit möglich ist, so muß es auch in Wahrheit möglich seyn können; denn sonst wäre es ganz und gar unmöglich, und also nie in Wahrheit möglich. Es kann aber nichts in Wahrheit möglich seyn, wenn nicht irgend etwas an sich und absolut möglich ist; denn wenn gar nichts

an ſich möglich iſt, ſo iſt alles durchaus oder alle Möglichkeit ſelbſt unmöglich, und alſo in Wahrheit nichts möglich. Wenn alſo irgend etwas in Wahrheit möglich iſt, ſo iſt es allein dadurch möglich, daß irgend etwas an ſich und abſolut möglich iſt, und ohne eine abſolute Möglichkeit an ſich als den nothwendigen Grund ſeiner Möglichkeit voraus zu ſetzen, iſt in Wahrheit nichts möglich. Alles alſo, was in Wahrheit möglich iſt, erfordert etwas an ſich Mögliches als den Grund ſeiner Möglichkeit, und ohne dieſen Grund iſt in der That nichts möglich. Wer ſollte nun hieran zweifeln, oder es je beſtreiten wollen, wenn er nur immer den Satz des Widerſpruchs gelten läßt? Es iſt ja ganz offenbar, daß es mit dieſem Grundſatze unzertrennt zuſammen hängt. Aber auch dieſes iſt klar, daß dieſer Satz eine allgemeine nothwendige und poſitive Bedingung ausdruckt, durch die allein alles Mögliche a priori möglich iſt. Er ſagt alſo nicht bloß, wie der Satz des Widerſpruchs, daß irgend etwas, nur wie fern es möglich iſt, möglich ſeyn müſſe, und nicht ganz und gar unmöglich ſeyn könne, woraus aber, wie wir geſehen haben, noch nicht nothwendiger Weiſe folgt, daß es nun deßwegen an ſich und ohne alle Bedingung möglich ſeyn müſſe, indem es ja auch nur in unſrer Vorſtel-

lung, mithin zufälliger Weiſe, etwas Mögliches ſeyn kann, ohne deßwegen ganz und gar nichts zu ſeyn; ſondern er ſagt auch noch ganz poſitiv, daß irgend etwas, nämlich die Möglichkeit alles Möglichen, an ſich etwas abſolut ſeyn müſſe; darum heißt er denn auch in der kritiſchen Philoſophie ein tranſcendentaler Grundſatz. Allein zu unſerm Endzwecke ſoll uns dieſes doch nichts nutzen, und warum? weil wir ihn ohne mögliche Erfahrung und über dieſelbe hinaus nicht anwenden, ihm alſo ohne dieſelbe und außer derſelben keinen Inhalt und keine Bedeutung verſchaffen können. Wie mag nun das ſeyn? Alles Mögliche iſt nur dadurch möglich, daß irgend etwas an ſich möglich iſt; dies folgt unmittelbar aus dem Satze des Widerſpruchs und iſt eben deßwegen allgemein wahr und nothwendig. Kann man denn nun aber deßwegen ſagen, daß dieſer Grundſatz, wie fern er bloß aus dem Satze des Widerſpruchs hergeleitet wird, für ſich ſelbſt ſchon eine gewiſſe Erkenntniß irgend eines Dinges an ſich iſt oder enthält; kann er uns alſo für ſich allein, oder in Verbindung mit dem Satze des Widerſpruchs, die gegründete Einſicht verſchaffen, daß wir nun ſagen könnten, wir wiſſen es, und es könne auch gar nicht anders ſeyn, es müſſe wirklich etwas ſchlechterdings und ohne alle Bedingung an ſich möglich und

da seyn? Man betrachte ihn noch einmahl; er setzt zwar etwas an sich Mögliches, eine absolute unbedingte Möglichkeit, aber er setzt sie nicht absolut und unbedingter Weise, sondern offenbar nur alsdann, wenn irgend etwas möglich ist, also doch nur unter einer Bedingung, die erst noch vorher in Richtigkeit seyn muß, ehe wir den Grundsatz selbst gebrauchen, und daraus den Schluß machen können, es sey wirklich etwas an sich möglich und nothwendiger Weise da. Ist nun diese Bedingung richtig ausgemacht und entschieden; ist es nothwendig wahr und gewiß, daß irgend etwas möglich sey: nun so wissen wirs alsdann mit vollkommener Gewißheit, daß auch etwas schlechterdings da seyn müsse, etwas an sich und absolut möglich sey, nicht als ob jetzt erst der Grundsatz des zureichenden Grundes dadurch wahr und geltend würde, dies war er vorher schon dadurch, daß er auf dem Satze des Widerspruchs beruhet, und muß es ewig seyn; aber wir hätten ihn ohne diese vorläufige Bedingung nicht gebrauchen, nicht anwenden können: er selbst wäre zwar für sich nothwendig wahr gewesen; aber wenn wir nicht vorher hätten sagen können, es ist irgend etwas gewiß möglich, so hätten wir den Schluß auch nie machen dürfen: also muß auch etwas absolut und an sich möglich seyn; sondern wir hätten immer

nur ſagen können und müſſen: wenn etwas gewiß möglich wäre, welches wir aber noch nicht wiſſen, ſo müßte auch etwas an ſich da ſeyn, und dadurch wäre doch wohl die Ungewißheit, ob irgend etwas überhaupt möglich ſey, ewig nicht in Gewißheit verwandelt worden. So wahr und gültig und nothwendig alſo dieſer Grundſatz für ſich ſelbſt iſt, ſo iſt er doch zu dem Gebrauche, durch ihn zu einer poſitiven Erkenntniß von irgend einem möglichen oder wirklichen Dinge an ſich zu gelangen, ſo lange untüchtig, bis es erſt in Richtigkeit gebracht iſt, ob und daß wirklich etwas möglich ſey, und auch alsdann noch muß ſich der Grad der Gewißheit, womit wir durch ihn den Schluß machen, daß ein Ding an ſich möglich ſey, nach dem Grade der Gewißheit richten, womit wir inne werden, daß überhaupt etwas, überhaupt ein Ding möglich ſey, und kann denſelben nie überſteigen. Woher nun aber die Entſcheidung, daß irgend etwas in Wahrheit möglich ſey? Aus dem Satze ſelbſt kann ſie, wie wir bisher gezeigt haben, nicht kommen; denn ehe dieſes entſchieden iſt, kann er gar nicht beſtimmt gebraucht werden: eben ſo wenig aber auch aus dem Satze des Widerſpruchs; denn dieſer ſagt uns gar nie, daß etwas nothwendiger Weiſe und an ſich, noch daß es auf eine andere beſtimmte Art ein mög-

liches Ding ſey, ſondern immer nur, daß es möglich ſeyn müſſe, zu denken, es ſey etwas ein mögliches Ding an ſich, aber auch zu denken, es ſey kein mögliches Ding an ſich, ohne durch ſich ſelbſt zu beſtimmen, welches von beyden nun wirklich an ſich Statt finde, obgleich nicht beydes zugleich, ſondern immer nur eins davon in Wahrheit ſeyn kann. Mithin bleibt uns, um zu dieſer Entſcheidung zu kommen, wieder nichts anderes übrig, als die Erfahrung. Ohne dieſe alſo findet von dem Satze des zureichenden Grundes durchaus kein Gebrauch und keine wirkliche Anwendung zu irgend einer beſtimmten Erkenntniß Statt. Da aber die Erfahrung immer nur zufällig iſt, und keine unbedingte Nothwendigkeit und allgemeine Gültigkeit bey ſich führt, ſo kann auch die uns mögliche Anwendung jenes Grundſatzes in ihr, und die Erkenntniß, die dadurch für uns entſteht, keine vollkommene unbedingte Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit mehr haben, ob er gleich für ſich ſelbſt ewig wahr und nothwendig iſt und bleibt. Ich hoffe nun, daß es klar ſey, warum die Kritik ſagt, der Satz des zureichenden Grundes ſey zwar für ſich transcendental, aber über mögliche Erfahrung hinaus ohne Bedeutung und alſo auch ohne objective Realität, er ſey nur als eine nothwendige Be-

dingung möglicher Erfahrung in ihr allein anwendbar, um durch ihn in ihr eine bestimmte Erkenntniß zu schaffen, daher lasse er sich auch aus dem Satze des Widerspruchs nicht deduciren, und könne nie dazu gebraucht werden, um durch ihn es wirklich einzusehen, daß irgend etwas mit wahrer unbedingter Nothwendigkeit da sey, oder daß noch vor aller Erfahrung und gänzlich außer ihr, vor allem unsern Denken und Vorstellen, und von demselben unabhängig, irgend ein Ding an sich, irgend eine intelligible Welt vorhanden sey. Dies alles will ohne Zweifel nichts anderes sagen, als: aus dem Satze des Widerspruchs folge zwar der Satz des zureichenden Grundes für sich und unmittelbar, aber nicht auch dies, daß wir ihn wirklich gebrauchen, und aus ihm die bestimmte Erkenntniß irgend eines Dinges an sich herleiten können; hierzu sey er aber auch für sich selbst und allein ebenfalls nicht tüchtig, sondern sein Gebrauch, oder die Möglichkeit, irgend etwas an sich durch ihn einzusehen, setze immer schon voraus, daß es völlig gewiß und richtig ausgemacht sey, es sey wirklich etwas möglich. Da wir nun aber dieses nur durch Erfahrung ausmachen können, und Erfahrung überall keine ganz nothwendige und allgemein-gültige Entscheidung gebe; so könne nun auch das, was wir durch die

Anwendung eines Satzes auf sie heraus bringen, unmöglich von einer größern und allgemeinern Gewißheit und Gültigkeit seyn, wenn gleich der Grundsatz selbst und für sich ohne alle Einschränkung wahr seyn müsse. Folglich können wir auf ihn gestützt nie sagen: es ist schlechterdings nothwendig und also auch völlig gewiß, daß irgend etwas ganz und gar an sich und absolut da sey, weil das, was in der Erfahrung etwas Mögliches oder Wirkliches ist, nothwendiger Weise ohne alle Bedingung und also mit völliger Gewißheit etwas Mögliches oder Wirkliches ist; denn zu der letztern Aussage berechtigt uns die Erfahrung niemahls, indem sie sonst selbst absolut-nothwendig, also ein Ding an sich, also nicht Erfahrung wäre; sondern nur so können wir sagen: wenn das, was wir als möglich oder wirklich erfahren, ganz gewiß und mit unbedingter Nothwendigkeit möglich oder wirklich wäre; so müßte auch schlechterdings etwas an sich möglich und wirklich seyn: da nun aber das Erstere, unsrer Einsicht nach, nicht ist und nicht seyn kann; da das, was wir als möglich bloß erfahren, das heißt: uns bloß als möglich vorstellen, nicht eben schlechterdings möglich seyn muß, ja nicht einmahl als dasselbe absolut möglich seyn kann, weil es sonst nicht unsre Vorstellung seyn könnte, sondern da wirs uns

nur vorſtellen, daß es möglich ſey: ſo müſſen wir uns nun zwar um dieſer Vorſtellung willen auch vorſtellen, oder denken, daß etwas abſolut und an ſich da ſey; aber dieſes Denken oder Vorſtellen mit ſeinem Müſſen iſt deßwegen kein unbedingt-nothwendiges Denken und Vorſtellen, kein ganz und gar abſolutes Müſſen, und kann es nicht ſeyn, weil es ſonſt für ſich ſchon, und nicht erſt durch die Vorſtellung, daß etwas möglich ſey, nothwendig wäre: alſo folgt auch daraus gar nicht mit unbedingter Nothwendigkeit, daß irgend etwas ganz und gar für ſich ohne alles unſer Vorſtellen und von demſelben unabhängig da ſeyn müſſe.

Ich weiß nun in der That nicht, ob die dogmatiſche Philoſophie gegen dieſe Erklärung etwas ausrichten kann, wenn ſie die beyden Grundſätze, von denen bisher die Rede war, nach ihrer allgemeinen Nothwendigkeit und Gültigkeit darzuthun und deutlich zu machen ſucht; denn da ſcheint ſie mir etwas retten oder erhalten zu wollen, was die kritiſche Philoſophie nie aufzuheben oder zu zerſtören verlangte: hingegen weiß ich es gleichfalls nicht, ob die kritiſche Philoſophie dadurch, daß ſie zeigt, wie weit wir durch jene Grundſätze gelangen und nicht gelangen können, der dogmatiſchen geradezu entgegen iſt; denn ich glaube nicht, daß dieſe jemahls

im Ernſte behauptet hat, das, was jene für völlig unbekannt und unerkennbar, und alſo auch für unerweislich erklärt, in eben dem Sinne, in welchem ſie es dafür erklärt, durch die obigen zwey Sätze wiſſen, erkennen und beweiſen zu können. Wenn wir nämlich jetzt auf alles Vorhergehende noch einmahl mit Aufmerkſamkeit zurück ſchauen, und auf den eigentlichen Streitpunct genau Achtung geben, ſo ergiebt ſich meines Erachtens folgendes Reſultat: Es iſt unmöglich, ſagt die kritiſche Philoſophie, daß wir auf irgend eine Art zu einer ganz unbedingten Einſicht irgend eines Dinges vor aller Erfahrung gelangen, und ſagen könnten, es ſey ſchlechterdings nothwendig und könne gar nicht anders ſeyn, als daß irgend etwas für ſich und ohne und vor allem unſerm Denken und Vorſtellen da ſey; denn wie ſollten wir dazu gelangen? Wir haben zwar Grundſätze, die für ſich eine völlig allgemeine Nothwendigkeit und Gültigkeit bey ſich führen, aber ſie ſind ſo beſchaffen, daß ſie uns ohne Erfahrung und vor der Erfahrung keine beſtimmte Einſicht irgend eines Dinges verſchaffen können. Wir können z. E. wohl ſagen: es iſt ſchlechterdings nothwendig, daß irgend etwas entweder da iſt, oder nicht da iſt; aber dadurch wiſſen wir auch noch nicht, ob wirklich etwas da iſt oder nicht da iſt, ſondern wir müſſen

es erſt erfahren, und ehe wir es erfahren, kön-
nen wir bloß dieſes wiſſen, daß, wenn etwas da
iſt oder da wäre, es auch, wie fern es da iſt oder
da wäre, nothwendiger Weiſe da ſeyn müßte:
eben ſo können wir ſagen: wenn irgend et-
was möglich iſt, ſo muß auch etwas an ſich
möglich ſeyn; aber ob und daß dann irgend
etwas möglich ſey, wiſſen wir wieder nicht,
ehe wir's erfahren. Wir können alſo vor der
Erfahrung oder ohne ſie immer nur ſagen:
wenn es gewiß wäre, daß irgend etwas möglich
ſey, ſo wäre es auch gewiß, daß etwas an ſich
möglich ſeyn müßte, und in welchem Grade und
auf welche Art jenes ſich entſcheiden läßt, auf
eben die Art und in eben dem Grade läßt ſich
auch entſcheiden, ob etwas an ſich möglich oder
da ſey. Ohne und vor der Erfahrung alſo läßt
ſich gar nicht auemachen, ob etwas oder nichts,
an ſich oder nicht an ſich da ſey, folglich auch
durch jene Grundſätze allein keine beſtimmte
poſitive Kategoriſche, ſondern immer nur eine
unbeſtimmte und bedingte Ausſage heraus brin-
gen, eine Ausſage von der Art; wenn wir erſt
gewiß wüßten, daß es ſo und ſo wäre, dann
wüßten wir auch, daß es ſo und ſo ſeyn müßte.
Müſſen wir nun aber überall die Erfahrung erſt
zu Hülfe nehmen, um etwas Beſtimmtes hier-
über auszumachen; ſo komint jetzt alles darauf
an,

an, was uns dieſe zu lehren im Stande iſt; ſagt ſie uns irgend etwas mit unbedingter Nothwendigkeit, ſo iſt es gut, wir wiſſen alsdann, daß irgend etwas abſolut und an ſich da ſeyn müſſe; aber alsdann muß es ſchlechterdings und ohne alle Bedingung nothwendig ſeyn, daß wir irgend etwas erfahren, es muß ſich gar nicht denken laſſen ohne Widerſpruch, daß ganz und gar alle Erfahrung, ehe ſie noch wirklich da iſt, aufgehoben wäre; oder, es müßte unter unſern Grundſätzen a priori einer ſeyn, der ſo lautete: Was wir erfahren, was wir vorſtellen, denken und voraus ſetzen, daß es möglich, wirklich, nothwendig ſey, das muß nicht bloß in dieſem unſern Vorſtellen, Denken und Vorausſetzen, ſondern ſchon vor demſelben und ganz und gar für ſich und abſolut ſo ſeyn, und wir müſſen's wiſſen und wiſſen können, daß es ſo ſey, ehe wir's uns noch vorſtellen, denken und voraus ſetzen, und ohne daß wir's denken, vorſtellen und voraus ſetzen; kurz, wir müßten abſolut und mit unbedingter Nothwendigkeit uns vorſtellen, daß irgend etwas ſey, ohne daß wir's uns erſt vorſtellten, und wir müßten abſolut und mit unbedingter Nothwendigkeit etwas erfahren, ohne daß wir's erſt erführen. Iſt nun aber das alles widerſprechend, kann alſo kein ſolcher Grundſatz Statt finden; ſo iſt es ja offenbar, daß

nichts, was uns die Erfahrung lehrt, allgemein-gültig, nothwendig-wahr, apodictisch-gewiß seyn kann, folglich auch das nicht, was wir immer zuerst durch sie ausmachen müssen, wenn wir unsre allgemeinen Grundsätze mit Sicherheit anwenden wollen; ist aber dieses nicht schon vorher durch Erfahrung apodictisch-gewiß und nothwendig-wahr, wie kann es dies hernach dadurch werden, daß wir Grundsätze darauf anwenden, die für sich immer nur dieses aussagen: wenn jenes erst apodictisch-wahr und gewiß wäre, so wäre es auch eben so gewiß, was wir nun vermöge jener Grundsätze daraus schließen? Folglich ist es unmöglich, daß wir jemahls zu einer andern als bedingten Erkenntniß in Beziehung auf die Möglichkeit und Wirklichkeit eines Dinges an sich gelangen, jemahls mehr sagen könnten, als: wir stellen uns vor, daß es so sey, und müssen's uns, wie fern wir's uns so vorstellen, nothwendiger Weise so vorstellen; aber nie: wir wissen es und sind es gewiß, daß es an sich schlechterdings so seyn müsse, und nicht anders seyn könne. Dies ist nach meiner Ueberzeugung das System der kritischen Philosophie; dies versteht sie darunter, wenn sie behauptet: wir können, ob wir selbst als absolute Subjecte, ob Dinge außer uns als absolute Objecte, ob Gott als der Urgrund von Allem, kurz,

ob irgend etwas an ſich und abſolut da ſey, nicht wiſſen, nicht erkennen, und nicht beweiſen.

Sollte denn nun aber wohl eine gründliche philoſophiſche Dogmatik, wenn man ihr nur dieſe Erklärung deutlich und beſtimmt vorlegt, ſie jemahls beſtreiten oder verwerfen, oder ſich bisher mehr zu wiſſen heraus genommen haben? Ich glaube nicht, wenigſtens habe ich es, wenn von dem die Rede war, was an ſich und ohne unſer Vorſtellen da ſeyn möchte, nie anders als ſo verſtanden. Wenn alſo die dogmatiſche Philoſophie jenen Behauptungen ſich entgegen ſetzt, ſo meine ich immer, ſie nehme ſie nicht in eben dem Verſtande, in welchem der Gegentheil ſie nimmt, und das deßwegen, weil dieſer es ſo ſchwer gemacht hat, ihn ganz genau zu faſſen; und wenn die kritiſche ſich die Miene giebt, als ob ſie ganz neue Entdeckungen gemacht, und die grundloſen übertriebenen Anmaßungen einer dogmatiſirenden Vernunft in ihre gehörige Grenzen zurück gewieſen hätte; ſo däucht es mich, als ob ſie ſich ſelbſt eine Idee von dogmatiſirender Vernunft bildete, die wohl nur ſelten exiſtiren mag, und als ob ſie die Ausdrücke und Aeußerungen gründlicher Philoſophen ebenfalls in einem Umfange nähme, in welchem ſie dieſe gewiß nicht geltend machen wollen. Denn wenn dieſe gleich von einem Wiſſen und Erkennen ei-

ner intelligibeln Welt reden, und behaupten, daß ſich das abſolute Daſeyn unſer ſelbſt und anderer Dinge, und eben ſo auch das abſolute Dſeyn Gottes beweiſen laſſe; ſo bilde ich mir doch fürwahr nicht ein, daß ſie damit ſagen wollen, es ſey an ſich widerſprechend, zu denken, daß das alles nicht, und alſo gar nichts da ſey, wenn auch wirklich ganz und gar nichts gedacht werde; ſondern nur, es ſey widerſprechend, zu denken, daß das alles nicht, und alſo gar nichts da ſey, da doch wirklich etwas, und mit dieſem Etwas eben das alles gedacht werde. Nun wiſſen ſie zwar wohl, daß dies noch keine unbedingt-nothwendige, ſondern immer nur eine bedingte, bloß auf unſer zufälliges Denken und Vorſtellen, auf Erfahrung gegründete Ausſage iſt; dennoch aber nehmen ſie keinen Anſtand, es ein Wiſſen, Erkennen und Beweiſen zu nennen, nicht als ob ſie es in dem ſtrengen kritiſchen Sinne dafür ausgeben wollen, ſondern weil ſie es von ſich nicht erhalten können, das, was in der Erfahrung ſo liegt, daß es ſich aus jedem Theile derſelben entwickelt, eben ſo gelten zu laſſen, als wenn es eine ganz unbedingt-nothwendige Einſicht wäre, obgleich das, was die Erfahrung lehrt, an ſich immer zufällig iſt. Tadelt dies die kritiſche Philoſophie, nennt ſie es ein unphiloſophiſches, vermeſſenes oder ſchwärme-

riſches Verfahren, und will ſie, wir ſollen es nicht bloß in der Schule, ſondern überall für ganz unbekannt und unausgemacht anſehen, ob das, was die Erfahrung uns jeden Augenblick lehrt, ganz und gar an ſich und außer ihr auch etwas ſey; ſo geſtehe ich es, widerlegen kann man ſie gewiß nicht, denn wie ſollte man im ſtrengen Verſtande über alles Denken und Vorſtellen hinaus beweiſen oder widerlegen können; aber zuſehen mag ſie, ob damit wohl etwas beſſeres als Skepticismus eingeführt wird; denn das iſt doch meines Erachtens eine ganz beſondere Beſtreitung oder Aufhebung deſſelben, wenn man ſagt: wir könnten uns zwar darauf verlaſſen, daß etwas wirklich da ſey, wenn es nur erſt gewiß wäre, daß etwas wirklich da ſey; aber daß irgend etwas wirklich da ſey, das kann nie ſo gewiß werden, daß wir uns ſicher darauf verlaſſen könnten; — oder, welches eben ſo viel iſt: wir können wohl mit völliger Gewißheit ſagen, daß wir etwas erfahren, wenn wir wirklich etwas erfahren; aber daß wir wirklich etwas erfahren, das können wir nie mit vollkommener Gewißheit ſagen.

Braſtberger.

Nachschrift
zu dem vorstehenden Aufsatze.
An
Herrn Diac. Brastberger.

Ihr Aufsatz über den Satz des Widerspruchs und des zureichenden Grundes, H. H., steht mit dem vorigen in so genauer Verbindung, daß das Resultat des einen mit dem Resultate des andern stehen oder fallen muß. Es wird Sie daher gewiß nicht wundern, wenn ich auch über dieses Letztere nicht ganz mit Ihnen eins seyn kann. Ich unterwerfe, ohne alle weitere Vorrede, meine Zweifel Ihrem Urtheile, mit dem nämlichen aufrichtigen Wunsche, durch ihre Auflösung die Frage ihrer Entscheidung näher gebracht zu sehen.

Nach Ihrer Darstellung des kritischen Systems über diese ersten Grundsätze, sind beyde zwar allgemein- und nothwendig-wahr, aber, weder einzeln noch zusammen genommen, zu der Erkenntniß von Etwas an sich brauchbar und zulänglich. Denn der Satz des Widerspruchs ist eine bloß logische Wahrheit; der Satz des zureichenden Grundes ist, nach der kritischen Sprache, zwar transcendental, kann aber außer dem Felde der Erfahrung nicht angewendet werden.

Ehe wir das ſelbſt unterſuchen, erlauben Sie mir noch zwey kurze Bemerkungen voran zu ſchicken.

Ich fing in dem philoſophiſchen Magazine meine Unterſuchungen über die kritiſche Philoſophie mit dem Beweiſe von dem Satze des zureichenden Grundes an, und ſuchte durch denſelben darzuthun, daß die Erſcheinungen, die wir erfahren, Gründe haben müſſen, die Dinge an ſich ſind, und deren Möglichkeit und Wirklichkeit wir erkennen. Läugnete das Hr. Kant in der Streitſchrift, die er mir entgegen ſetzte? Nichts weniger. Er machte mir vielmehr einen ziemlich bittern Vorwurf darüber, daß ich nicht habe ſehen wollen, daß die Kritik der reinen Vernunft buchſtäblich und wiederhohlendlich behaupte: Raum und Zeit haben objective Gründe, die keine Erſcheinungen, ſondern wahre erkennbare Dinge ſind. Damit hätte alſo der Streit ein Ende gehabt; ſo dachte ich: allein ich irrte mich. Ich klopfte an alle kritiſche Thüren, die ich erreichen konnte, um mich darüber Raths zu erhohlen; allein ich erhielt entweder keine oder eine ausbeugende Antwort. Einige läugneten geradezu, daß das in der Streitſchrift ſtehen könne; Andere meinten, es müſſe einen andern Sinn haben, als den die Worte dem erſten Anblicke darbieten; kurz, keiner wollte ſich

erklären. Es ist ein seltenes Glück für einen Schriftsteller, einen solchen reinen Kinderglauben zu finden.

Indeß die Worte stehen einmahl da, und so wie sie da stehen, muß ich schließen, daß entweder Hr. Kant der kritischen Philosophie selbst nicht ist getreu geblieben, oder daß Sie ihren wahren Sinn verfehlt haben. Eines von diesen beyden zu wählen, wird mir gleich schwer. Das ist meine erste Anmerkung.

Meine zweyte Anmerkung ist diese: Sie führen S. 61 bis 63 die Art an, wie man bisher mit den beyden ersten Erkenntnißgründen gegen die kritische Philosophie geschlossen hat. Man hat zu zeigen gesucht, daß auch keine Allgemeinheit und Nothwendigkeit in unsern Urtheilen möglich sey, wenn man nicht die allgemeine und nothwendige Wahrheit dieser Grundsätze an sich erkenne. Denn es sey unmöglich, diese Allgemeinheit und Nothwendigkeit in den Urtheilen anzunehmen, und sie doch den Grundsätzen, worauf sie sich auch in den Urtheilen stützen muß, an sich selbst abzusprechen; es sey al, so widersprechend, auf der einen Seite den Skepticismus, der sich keine allgemeinen und nothwendigen Urtheile erlaubt, widerlegen zu wollen, und doch auf der andern Seite die Grundsätze nicht als an sich allgemein und noth-

wendig zu erkennen, auf die ſich die Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Urtheile allein gründen kann. Ich geſtehe Ihnen, daß ich der bin, der ſo geſchloſſen hat. Sie haben auch gegen dieſe Art zu ſchließen nichts einzuwenden, Sie ſagen vielmehr: „So wie man die obigen Behaup„tungen der kritiſchen Philoſophie, wenigſtens „dem erſten Anblicke nach, beurtheilen muß; ſo „ſcheinen ſie wirklich dieſen Sinn zu haben: und „wenn ſie ihn haben, ſo weiß ich überall nichts „Widerſinnigeres, nichts Unzuſammenhängende„res, als ſie.“

Sie geben mir alſo wenigſtens darin nicht Unrecht, die kritiſche Philoſophie, ſo wie ich ſie verſtanden habe, und wie Sie auch, nach Ihrem eigenen Urtheile, dem erſten Anblicke nach, verſtanden werden muß, ſey widerſinnig und unzuſammenhängend. Sie fahren aber fort: „Allein eben deßwegen war es mir gleich vom „Anfange an nicht wahrſcheinlich, daß ein Sy„ſtem, wie die Kritik, ſich ſolcher auffallenden „Widerſprüche ſchuldig machen ſoll.“ Dieſe Vermuthung macht gewiß Ihrem Herzen und Ihrer reinen von aller Rechthaberey entfernten Wahrheitsliebe die größte Ehre. Indeß kann ſich dieſe ehrenvolle Präſumtion nur auf das ſonſtige Gründliche, Zuſammenhängende und Tiefſinnige dieſes Syſtems gründen. Sollte ſie daher

wohl nicht irgend einem andern Syſteme, das dieſe Vorzüge, nach dem Urtheile ſachverſtändiger Richter, gleichfalls in ſich vereinigt, ebenfalls zu Gute kommen müſſen? Doch ich will die kritiſche Philoſophie nicht um die Wirkung dieſer günſtigen Meinung bringen, und gehe daher zu dem Sinne ſelbſt fort, den Sie der kritiſchen Philoſophie in ihren Urtheilen über die beyden erſten Grundſätze beylegen. Er gehet in wenig Worten dahin, daß ſie die Allgemeinheit und Nothwendigkeit dieſer Grundſätze anerkenne, und nur ihre Brauchbarkeit bey der Anwendung zur Erkenntniß unſinnlicher Gegenſtände läugne.

Dieſe Erklärung enhält zwey Sätze.

1. Die kritiſche Philoſophie erkennt die Allgemeinheit und Nothwendigkeit des Satzes vom Widerſpruche und vom zureichenden Grunde.

Es iſt nur eine Kleinigkeit, was ich gegen dieſe Erklärung der Kritik der reinen Vernunft habe; ich werde daher auch eben gar nicht ſehr darauf beſtehen. — Ich zweifle nämlich, ob die kritiſche Philoſophie die Allgemeinheit und Nothwendigkeit des Satzes vom Widerſpruche und vom zureichenden Grunde anerkenne. Zwey Umſtände ſcheinen dieſen Zweifel zu rechtfertigen. Erſtlich hat die Kritik der reinen Vernunft für

nöthig gehalten, den so genannten Satz der Erzeugung besonders zu beweisen, und zwar ausdrücklich aus der Anschauung der Zeit. Ich glaube unwidersprechlich bewiesen zu haben, daß dieser Satz ohne den Satz des zureichenden Grundes gar nicht gewiß seyn könne, daß er aber auch, wenn man diesen als gewiß annehme, keines weitläuftigen Beweises bedürfe, indem der Satz der Erzeugung unmittelbar unter den Satz des zureichenden Grundes subsumirt werden könne. Ich muß also schließen, daß die Kritik der reinen Vernunft die Allgemeinheit und Nothwendigkeit dieses Grundsatzes nicht anerkenne, weil sie Sätze, die ihm sonst untergeordnet wären, aus besondern Principien beweiset.

Dieser Schluß bekommt noch zweytens durch ein anderes Verfahren, welches Hr. Kant für nöthig gehalten hat, ein neues Gewicht. Ich hatte die Allgemeinheit und Nothwendigkeit des Satzes vom zureichenden Grunde in dem ersten Theile des philosophischen Magazins bewiesen, um damit auf die unsinnlichen Gründe der Erscheinungen zu schließen. Wenn die Kritik der reinen Vernunft diese Allgemeinheit des Satzes vom zureichenden Grunde anerkannte; so war ihre Vertheidigung leicht: sie durfte nur sagen: Wir erkennen von ganzem Herzen den Satz, den du da beweisest; wir verwerfen nur seine Anwen-

dung auf unſinnliche Gegenſtände. Statt deſſen griff Hr. Kant in ſeiner berühmten Streitſchrift meinen Beweis des Satzes ſelbſt an. Ich weiß wohl, daß man einen Beweis angreifen, und den bewieſenen Satz ſelbſt doch für wahr halten kann. Allein hier ſcheint das nicht der Fall zu ſeyn, da es nicht darauf ankam, um welches Beweiſes willen der Satz wahr ſey, ſondern ob er überhaupt in der größten Allgemeinheit wahr ſey, und ob uns dieſe Allgemeinheit berechtigte, ihn auf unſinnliche Gegenſtände anzuwenden. — Doch, wie geſagt, ich werde auf dieſe Bemerkungen nicht ſehr beſtehen; ich werde ſie daher auch nie öffentlich vertheidigen, wenn mich ihre Vertheidigung von der Hauptſache abführen könnte.

Dieſe Hauptſache iſt nun jetzt die zweyte Frage:

Iſt der Satz des Widerſpruchs und des zureichenden Grundes bey der Anwendung zur Erkenntniß unſinnlicher Gegenſtände brauchbar?

Sie glauben, daß die kritiſche Philoſophie dieſe Frage mit Recht verneinend beantworte. Laſſen Sie uns ihre Gründe prüfen. Ihr erſtes Argument iſt: „der Schluß von der Möglichkeit der Folge auf die Möglichkeit des Grundes ſetzt bereits die Erkenntniß der Möglichkeit dieſes

Grundes voraus. Nun kann dieſe Möglichkeit des Grundes nur durch den Satz des Widerſpruchs erkannt werden. Allein der Satz des Widerſpruchs ſagt nur aus, daß das Widerſprechende nicht möglich ſey; ob aber ſich etwas in der That widerſpreche, oder ob es nicht bloß ſo ſcheine, das ſey ungewiß.“

Ich freue mich gewiß nicht wenig, daß Sie endlich die Frage mit ſolcher Präciſion geſtellt haben; denn nun weiß man doch, was man zu unterſuchen hat. Und dazu gehörte, wie ich nicht genug wiederhohlen kann, Ihr ganzer Scharfſinn, Ihre ganze Beharrlichkeit und Wahrheitsliebe.

Alſo erſtlich ſetzt wirklich der Schluß von der Möglichkeit der Folge auf die Möglichkeit des Grundes bereits die Erkenntniß dieſer letztern voraus? — Ich glaube das läugnen zu müſſen. Die Folge iſt ein principium cognoſcendi des Grundes; wenn ſie das nicht wäre, ſo könnte man nicht von der Wirkung auf die Urſache ſchließen, ſo wäre keine Erkenntniß a poſteriori möglich. Das kann für die unſinnlichen Gründe nicht anders ſeyn. Dieſe können wenigſtens, nach der kritiſchen Philoſophie, durch den Schluß von dem Bedingten auf das Unbedingte, oder von der Folge auf den Grund in Gedanken geſchloſſen werden. Wenn aber das, was durch den Schluß

von der Folge auf den Grund, als an ſich möglich gedacht werden muß, außer dem Gedanken an ſich nicht möglich wäre; ſo müßte der Schluß falſch ſeyn. Er iſt alſo entweder durchaus falſch, oder er iſt auch für das Mögliche außer dem Gedanken wahr; denn wenn er das nicht wäre, ſo ſtimmte der Gedanke mit dem Gedachten nicht überein; er wäre alſo falſch. In etwas anderem kann ich die Wahrheit meiner Gedanken nicht finden, als in dieſer Uebereinſtimmung mit dem Gedachten. Wird dieſes als möglich außer meiner Vorſtellung gedacht, ſo muß es außer ihr möglich ſeyn, wäre es das nicht, ſo wäre mein Gedanke falſch. In der Folge wird das noch deutlicher werden.

Könnte indeß die Möglichkeit der unſinnlichen Gründe der Erfahrung nicht durch den Satz des zureichenden Grundes erkannt werden, ſo könnte ſie es vielleicht durch den Satz des Widerſpruchs.

Alſo zweytens: kann die Möglichkeit der unſinnlichen Gründe der Erfahrung nicht aus dem Satze des Widerſpruchs erkennt werden? — Auch das läugnet die kritiſche Philoſophie. Der Grund, den Sie für ſie anführen, lautet mit Ihren eigenen Worten ſo: „Der Satz iſt zwar „nothwendig wahr: Was widerſprechend iſt, das „iſt unmöglich, und was nicht widerſprechend

„ist, das ist möglich: und wenn unser Denken,
„indem wir den Widerspruch einsehen, auch ge-
„wiß wahr ist, so ist auch die Sache wirklich wi-
„dersprechend und also gänzlich unmöglich; ist
„es aber nicht gewiß wahr, so bleibt es, oh-
„ne allen Nachtheil für die Allgemeinheit des
„Satzes des Widerspruchs, dennoch möglich,
„daß die Sache an und für sich seyn kann, ob
„wir sie gleich für unmöglich ansehen müssen,
„— weil es möglich ist, daß etwas nicht wi-
„dersprechend sey, was wir doch als widerspre-
„chend beurtheilen."

Wir dürfen also nicht schließen: dieses ist widersprechend, also ist es unmöglich; denn der Untersatz in diesem Schlusse könnte falsch seyn, es könnte uns etwas bloß widersprechend scheinen. — Das ist allerdings richtig, es kann uns etwas widersprechend scheinen, was doch in der That nicht widersprechend ist. Man kann aber auch ein Dogmatiker seyn, ohne dieses zu läugnen, und viele sehr ehrwürdige Dogmatiker sind weit entfernt, es läugnen zu wollen. Vielmehr haben es bekannte große Vertheidiger des realen Dogmatismus ausdrücklich behauptet. A. G. Baumgarten unterscheidet in seiner Metaphysik, (§. 12 und 13,) ausdrücklich den wahren Widerspruch von dem Scheinwiderspruche, den offenbaren von dem verborgenen, und lehrt, daß nur

das, was einen wahren Widerſpruch enthält, ſchlechterdings unmöglich, ſo wie nur das, was auch keinen verborgenen enthält, an ſich möglich ſey. Eben ſo warnet Meyer *), nicht zu ſchlieſſen: Alles, wovon ich den Widerſpruch nicht einſehe, iſt möglich, ſo wie Alles, wovon ich die Möglichkeit nicht einſehe, iſt unmöglich.

Giebt es aber gar keine Fälle, wo wir gewiß ſeyn können, daß etwas keinen verborgenen Widerſpruch enthalte? Kann ich nicht mit Gewißheit ſagen, daß eine endliche Größe könne vermehrt werden, weil zwiſchen Endlichkeit und Möglichkeit der Vermehrung gar kein Widerſpruch, weder ein offenbarer noch verborgener, ſeyn kann, indem eins durch das andere geſetzt wird? Giebt es darum für unſre Erkenntniß ſchlechterdings keinen wahren Widerſpruch, weil ein Scheinwiderſpruch möglich iſt; kann gar keine Vorſtellung, daß etwas widerſprechend oder nicht widerſprechend ſey, wahr ſeyn? Der Schein hat immer ſeinen Grund in den Schranken unſrer Erkenntniß. Es ſcheint uns etwas, was es nicht iſt, wenn wir es nicht deutlich genug erkennen. Ein eckiger Thurm ſcheint uns rund, wenn uns die Schwäche unſers Geſichts hindert, ſeine Ecken wahrzunehmen. Der Schein

*) Auszug aus der Vernunftlehre, §. 98.

Schein iſt alſo immer etwas, das in den ſubjectiven Schranken des Erkennenden gegründet iſt. Was wir alſo deutlich als widerſprechend denken das iſt widerſprechend. Wollte man daher behaupten, daß jeder Schluß von dem Widerſprechen und Nichtwiderſprechen auf die Möglichkeit und Unmöglichkeit falſch ſey; ſo müßte man behaupten, daß der menſchliche Verſtand keiner deutlichen Erkenntniß fähig ſey, und daß alle ſeine Erkenntniß bloß ſubjective Gründe habe. Wenn dieſes die kritiſche Philoſophie behauptete, ſo würde ich Recht haben, von derſelben zu ſagen, daß ſie ein erhöheter Scepticismus ſey; indem ſie die Ungewißheit von der Sinnenerkenntniß auf die Verſtandeserkenntniß übertrage.

Alle Wahrheit und Gewißheit der Verſtandeserkenntniß kann nicht unmöglich ſeyn. Denn der Schein iſt nur in der Undeutlichkeit des Denkens gegründet. Der unendliche Verſtand erkennt alles vollkommen deutlich; was er alſo für widerſprechend erkennt, das muß unmöglich, was er ohne Widerſpruch denkt, das muß möglich ſeyn. Eben ſo muß das möglich ſeyn, was der menſchliche Verſtand deutlich ohne Widerſpruch denkt; und der Menſch muß alſo die Möglichkeit an ſich dadurch erkennen, daß in dem deutlich Gedachten kein Widerſpruch iſt; oder er müßte

kein Vermögen haben, etwas deutlich zu denken: er müßte also keinen Verstand haben, oder der Verstand müßte nicht das Vermögen seyn, deutlich zu denken, oder endlich ein deutliches Denken, daß etwas möglich sey, müßte wahr seyn können, ohne daß das Gedachte möglich wäre.

Wenn Sie nicht alle diese Sätze, oder wenigstens einen von ihnen für wahr halten, so werden Sie gestehen müssen, daß nunmehro der Streit bloß über das Mehr oder Weniger unsers Erkennens von Etwas an sich, daß er also völlig auf dogmatischem Grunde und Boden geführt werde. Es wird alsdann nur folgen, daß mancher Dogmatiker etwas Widersprechendes für möglich hält, weil er den darin verborgenen Widerspruch nicht bemerkt, und manches Mögliche, um eines Scheinwiderspruchs willen, für unmöglich; weil er in dem erstern Falle mit seinem Forschen nicht tief genug eindringt, in dem andern aber nach einem trüglichen Scheine urtheilt; in beyden aber nach undeutlichen und unvollständigen Begriffen. Wer wird das läugnen, oder wer hat es je geläugnet? Hieraus folgt aber weiter, daß man, anstatt den Verstand nach einem unzulänglichen Maßstabe auszumessen, und ihm Grenzen anzuweisen, die ihn von seiner weitern Ausdehnung abschrecken könnten, ihn vielmehr zur Berichtigung seiner Kenntnisse

durch immer vollständigere Deutlichkeit derselben aufmuntern sollte.

Sie beschließen ihren Aufsatz mit dem Resultate: „Wenn die kritische Philosophie will, „man soll es — für ganz unbekannt und unausgemacht ansehen, ob das, was die Erfahrung „uns jeden Augenblick lehrt, ganz und gar an „sich und außer ihr auch etwas sey: so gestehe „ich, widerlegen kann man sie gewiß nicht," u. s. w.

Man kann also, nach Ihrer Meinung, nicht beweisen, daß das, was als an sich möglich und wirklich gedacht wird, an sich möglich und wirklich sey. Denn was als an sich möglich und wirklich gedacht wird, wird bloß als an sich möglich und wirklich gedacht.

Dieser letztere Satz ist ein exponibler Satz, er enthält also

1. Den bejahenden: Alles als an sich möglich und wirklich Gedachte, wird als an sich möglich und wirklich gedacht. Dieser bejahende Satz ist wahr, er ist aber ein identischer, völlig leerer, nichts bedeutender Satz. Denn er sagt nichts von dem Subjecte aus, das Prädicat ist das Subject selbst;
2. Den verneinenden: Was als an sich möglich und wirklich gedacht wird, ist nicht an sich möglich und wirklich. Dieser Satz

ist falsch. Denn wenn er wahr wäre, so wäre das Denken selbst nicht wahr. Wir dächten etwas Falsches, wenn wir etwas als an sich möglich und wirklich dächten, das nicht möglich und wirklich wäre

Wir dächten von eben demselben Subjecte, daß es möglich und wirklich sey, und zugleich, daß es nicht möglich und wirklich sey; unser Denken wäre also selbst widersprechend und falsch. Denn die kritische Philosophie sagt: 1. Wir denken: es ist nothwendig, daß Dinge an sich außer unsrer Vorstellung möglich und wirklich sind, die uns afficiren; 2. wir denken: es ist nicht nothwendig, daß Dinge an sich außer unsrer Vorstellung möglich und wirklich sind, die uns afficiren. Sollte dieses nicht der Sinn des Satzes seyn: die Dinge an sich werden bloß gedacht, so müßte er eine Ambiguität enthalten. Und man kann nicht läugnen, daß der Ausdruck: gedacht, so wohl dem Erkennen in der Bedeutung der kritischen Philosophie, als dem Seyn kann entgegen gesetzt seyn. Nach den Regeln einer gesunden Auslegungskunst müßte es dem letztern entgegen gesetzt seyn; denn davon ist die Rede, ob das, was gedacht wird, auch ist. Allein auch in dem erstern Falle ist der Widerspruch unvermeidlich. Denn wenn das, was nicht erkannt wird, doch seyn muß, so bald es

als möglich und wirklich gedacht wird; so kommt dem Dinge an sich außer unserer Vorstellung die Möglichkeit und Wirklichkeit zu. Muß es aber nicht möglich und wirklich seyn, ob es gleich als möglich und wirklich gedacht wird; so kann ihm in unserm Denken die Möglichkeit und Wirklichkeit zugleich zukommen und nicht zukommen, welches widersprechend ist.

Es ist also bewiesen, daß in dem exponibeln Satze: was als an sich möglich und wirklich gedacht wird, wird bloß als an sich möglich und wirklich gedacht, der bejahende zwar wahr, aber nichts bedeutend, und der verneinende zwar nicht leer und nichts bedeutend, aber falsch ist. Wenn aber ein exponibler Satz wahr seyn soll, so müssen beyde darin enthaltene Urtheile wahr seyn; das erfordern die Regeln der Logik. Da nun die Falschheit und das Widersprechende in dem verneinenden Satze unwidersprechlich bewiesen ist, so ist bewiesen, daß der ganze Satz widersprechend und falsch ist.

Hier wäre also der Satz der kritischen Philosophie, von dem Sie behaupten, daß er gewiß nicht widerlegt werden könne, wirklich widerlegt; wenn anders ein Urtheil widerlegen heißt, beweisen, daß es widersprechend und falsch sey. Sie sagen zwar: „Wie sollte man „über alles Denken und Vorstellen hinaus bewei-

„ſein können?“ — Allein hier beweiſet man nicht über alles Denken und Vorſtellen hinaus. Man beweiſet nur, daß in dem Denken und Vorſtellen ein Widerſpruch, daß das Denken und Vorſtellen falſch ſeyn müßte, wenn darin enthalten wäre, daß einem Dinge an und für ſich ſelbſt die Möglichkeit und Wirklichkeit zukommen müſſe, und daß ſie demſelben auch nicht zukommen müſſe. Beydes denkt der nämliche Verſtand, beydes iſt in dem nämlichen Urtheile enthalten: die Möglichkeit und Wirklichkeit muß von den Dingen an ſich bloß gedacht, ſie muß ihnen bloß in Gedanken beygelegt werden; alſo iſt in dem nämlichen Verſtande und in dem nämlichen Urtheile des nämlichen Verſtandes zugleich enthalten: es muß an ſich etwas möglich und wirklich ſeyn, und es muß nicht etwas an ſich möglich und wirklich ſeyn.

Man kann alſo nicht ſagen, daß man hier über alles Denken und Vorſtellen hinaus beweiſe. Denn die Möglichkeit und Wirklichkeit von etwas an ſich, wird aus dem Denken und Vorſtellen derſelben ſelbſt bewieſen. Dies würde nämlich widerſprechend und falſch ſeyn, wenn die Möglichkeit und Wirklichkeit von etwas an ſich nicht wahr und gewiß wäre. Ueber dieſes mittelbare Denken, Vorſtellen, Erkennen hinaus wird hier nichts bewieſen; ſondern

nur über das unmittelbare Vorstellen hinaus wird etwas bewiesen. Denn durch die unmittelbare Erfahrung kann freylich nichts von den unsinnlichen Gründen unsrer Empfindungen erkannt werden; aber doch gewiß mittelbar durch die Vernunft und den Verstand Wenn dieses nicht möglich wäre, so wäre eine menschliche Vernunft und ein menschlicher Verstand weder wirklich noch möglich. Denn es gäbe Begriffe, Urtheile und Schlüsse, die widersprechend und doch wahr, und also wahr und falsch zugleich wären.

Ich breche hier vor der Hand ab, und hätte es vielleicht früher thun sollen. Man wird oft undeutlich, indem man durch Weitläuftigkeit deutlich werden will. Wenigstens ermüdet der Leser, und das ist kein gutes Mittel zur Verständlichkeit. Ich sehe Ihrer Prüfung meiner Bemerkungen mit Verlangen entgegen.

VIII.

Urtheil
eines Engländers
über
die Kantiſche Philoſophie.

Es iſt immer intereſſant, das Urtheil eines fremden Gelehrten über unſre Litteratur oder einen Zweig derſelben kennen zu lernen, wenn nur dieſer Fremde nicht ohne Kenntniß der Sache, und nicht leidenſchaftlich oder aus vorgefaßter Meinung urtheilt. Stimmt dieſes Urtheil mit dem von einem großen Theile unſers eigenen gelehrten Publicums überein, ſo kann es dazu beytragen, eine gewiſſe allgemeine Meinung zu bilden, an die ſich derjenige halten muß, der nicht ſelbſt zu urtheilen im Stande iſt; in welchem Falle die meiſten Menſchen, ja ſogar die meiſten Gelehrten ſind.

Dieſes iſt der Grund, warum wir unſern Leſern ein in dem appendix to the 10 vol. of the *Monthly Review* enthaltenes Urtheil über die Kantiſche Philoſophie mittheilen. Ein Engliſcher Gelehrter giebt daſelbſt, aus Gelegenheit der Recenſirung der von der Holländiſchen Socie-

tät der Wiſſenſchaften zu Harlem gekrönten Preisſchrift über den Kant chen moraliſchen Bew isgr nd von dem Daſeyn Gottes, einen Auszug aus der Kantiſchen Philoſophie, der kein geringes Studium derſelben voraus ſetzt, und getreuer iſt, als man es von einem Fremden erwarten ſollte; und druckt ſich, (S. 526 ff.,) darüber folgender Maßen aus:

„In giving this ſhort account of the principles of the Kantian Philoſophy, we have adhered as cloſely as poſſible to the words, in which the founder of it has expreſſed himſelf. This adherence was the more neceſſary, as we muſt acknowledge, that the whole appears to us *a maſs of obſcurity and confuſion*, which inſtead of aſſiſting the mind in the acquiſition of true ſcience, tends to ſink it in *doubt* and *ſcepticism*. Nor are we alone in this opinion. The ſame complaints has been made by many, wo have taken great pains to penetrate the cloud, in which M. Kant has involved his ideas. His partiſans indeed ſpeak of him in the moſt extravagant ſtyle of commendation, as one who has demoliſhed all the ſyſtems of the beſt and moſt celebrated philoſophers; and the attribute his not being fully underſtood by others, to their prejudices and want of ca-

pacity to comprehend the whole of his extenſive plan. It may be ſo; and we may be among his number: but we are inclined to ſuſpect this declamatory language, eſpecially when we find that they who hold it, have not rendered the matter more clear than their maſter. A great part of this ſyſtem is far from being original, and ſeems to be not unlike the ingenious ſophiſtry of Dr. *Berkeley*. But without inſiſting on the obſcurity in which it is involved, or on the ſcepticiſm, to which id leads, we ſhall only obſerve, that we cannot conceive how the progreſs of ſcience can be aſſiſted by new terms and diſtinctions, which do not ſuggeſt definite, or at leaſt diſtinct ideas etc.

IX.

Neuer Beweis
für
die Unſterblichkeit der Seele
nach
der Analogie des Kantiſchen.

Die reine theoretiſche Vernunft enthält das Ideal einer intellectuellen Welt, d. i.: einer Welt, die ein Inbegriff aller möglichen Wahrheiten, oder ein vollſtändiges Wahrheits-Syſtem iſt. Ein ſolches Ideal muß die reine theoretiſche Vernunft nothwendig denken.

Dieſe intellectuelle Welt iſt aber für das eingeſchränkte Vernunftweſen in keinem Theile ſeiner Exiſtenz vollſtändig erkennbar, ſondern ihrer Totalität nach, demſelben verborgen.

Gleichwohl iſt es ein nothwendiges Bedürfniß oder Poſtulat der reinen theoretiſchen Vernunft, ſich dieſem Ideale einer intellectuellen Welt unaufhörlich zu nähern, welches nicht anders als dadurch geſchehen kann, daß das endlich-vernünftige Weſen in der Erkenntniß der Wahrheit ohne Ende fortſchreitet.

Ein ſolches Fortſchreiten aber läßt ſich ohne Unſterblichkeit nicht denken.

Folglich iſt die Unſterblichkeit der Seele ein nothwendiges Bedürfniß oder Poſtulat der reinen theoretiſchen Vernunft.

Dieſer Beweis für die Unſterblichkeit der Seele iſt dem Kantiſchen ganz analog; und wenn jener gültig iſt, ſo iſt es auch dieſer. Die kritiſche Philoſophie kann ihm auch nicht ihre Theorie von den Grenzen des menſchlichen Erkenntnißvermögens entgegen ſetzen; denn da dieſe Grenzen bloß ſubjectiv und nicht abſolut-nothwendig ſind, ſo können ſie verändert, und durch ihre Erweiterung kann dereinſt das nothwendige Bedürfniß der theoretiſchen Vernunft befriediget werden. Ja man kann das Bewußtſeyn dieſes nothwendigen Bedürfniſſes als ein Factum der reinen theoretiſchen Vernunft, der Kantiſchen unerwieſenen Theorie von den Grenzen unſers Erkenntnißvermögens mit Grund entgegen ſetzen.

Schwab.

Philosophisches Archiv.

Herausgegeben

von

Joh. Aug. Eberhard.

II. Bandes 3. Stück.

Berlin 1794,
bey Carl Matzdorf.

Inhalt.

I. Ueber die Kantiſche Teleologie — Seite 1

II. Dreyerley Desorganiſationen gegen das Ende unſers Jahrhunderts — 17

III. Aufforderung an meine denkenden Mitbürger — 32

IV. Dogmatiſche Briefe — 44

V. Ueber die Theorie des Vorſtellungsvermögens — 74

VI. Berichtigung einer Recenſion in der Oberdeutſchen Litteratur-Zeitung, als ein Nachtrag zu meinen Unterſuchungen über die Kritik der practiſchen Vernunft. Von Hrn. Braſtenberger — 79

VII. Einige Einwürfe gegen den Kantiſchen Grundſatz der practiſchen Philoſophie — 116

VIII. Entſcheidender Geſichtspunct zur Beylegung der Streitigkeiten zwiſchen der kritiſchen und dogmatiſchen Philoſophie — 121

I.

Ueber die Kantiſche Teleologie.

Hr. Kant verwirft bekanntlich den von ihm ſo genannten phyſico-theologiſchen Beweis für das Daſeyn Gottes, der von der Ordnung in der Welt, und der Zweckmäßigkeit der Natur hergenommen iſt; er hält ihn wenigſtens für unzulänglich, den Begriff von Gott in ſeiner ganzen Vollſtändigkeit darzuſtellen. Gleichwohl nimmt er in ſeiner Kritik der Urtheilskraft Zwecke an: wie er denn den ganzen zweyten Theil dieſes Werks der Teleologie gewidmet hat. Er muß alſo von der Zweckmäßigkeit der Natur ſich einen von dem bisherigen verſchiedenen Begriff machen, und nicht gerade die Folgerungen daraus ziehen, die man bisher daraus gezogen hat. Dieſen Begriff, und ſeine Gedanken über die Zweckmäßigkeit der Natur wollen wir nun prüfen.

Es läßt ſich aber die Kantiſche, mit ziemlicher Weitläuftigkeit und mit vielen Wiederhohlungen vorgetragene, Meinung hiervon auf folgende Sätze bringen.

1. „Nur organiſirte Weſen können als Naturzwecke angeſehen werden.“ (S. 285.)

2. „Der Möglichkeit dieſer Naturzwecke können wir, nach der eigenthümlichen Beſchaffenheit unſers Erkenntnißvermögens, ſchlechterdings nichts anderes, als ein verſtändiges Weſen zum Grunde legen.“ (S. 329, 331, 333, 334.)

3. „Dadurch iſt aber das Daſeyn eines ſolchen verſtändigen Weſens noch nicht bewieſen: der Begriff eines Dinges als Naturzwecks, hat keine objective Realität; er kann ein leerer, bloß vernünfteinder Begriff ſeyn; er iſt bloß für die reflectirende, nicht beſtimmende Urtheilskraft.“ (S. 326 ff.)

Wie beweiſet nun Hr. Kant den erſten Satz? Er ſagt, (S. 282:) ein Ding exiſtirt als Naturzweck, wenn es von ſich ſelbſt Urſache und Wirkung iſt; welches allein bey organiſirten Weſen Statt findet. Dieſes ſucht er zuerſt durch das Beyſpiel eines Baumes zu erläutern, der, indem er ſich fortpflanzt, ſich, der Gattung nach, unaufhörlich hervor bringt, und indem er wächſt, ſich gewiſſer Maßen als Individuum erzeugt; und deſſen Theile in ihrer Erhaltung

wechſelsweiſe von einander abhängen, (S. 283, 284.)

Da man aber auf dieſe Art noch nicht deutlich einſieht, warum ein Baum ein Naturzweck ſeyn ſoll, und der Ausdruck: von ſich ſelbſt Urſache und Wirkung ſeyn, nach Hrn. Kants eigenem Geſtändniſſe, (S. 285,) etwas uneigentlich und unbeſtimmt iſt; ſo wird (S. 286,) bemerkt, daß, wenn ein Ding die Urſache und zugleich die Wirkung von einem andern ſeyn ſoll, in dem erſten Falle die Cauſſal-Verbindung der wirkenden Urſachen, (nexus effectivus;) im zweyten, die der Endurſachen, (nexus finalis,) verſtanden werde. So könne man z. B., wenn jemand ein Haus baue, um dafür Miethe zu bekommen, das Haus als die (wirkende) Urſache der Miethe, zugleich aber die Miethe, (in der Vorſtellung,) als die (End-) Urſache des Hauſes anſehen, und das Haus würde zugleich Urſache und Wirkung von der Miethe ſeyn.

Nach dieſer Erklärung exiſtirt alſo ein Ding als Naturzweck, wenn bey ihm nicht nur das Ganze als aus ſeinen Theilen entſtanden, ſondern auch die Theile, (ihrer Form und Verknüpfung nach,) als durch die Vorſtellung des Ganzen gebildet, angeſehen werden; oder, ein Ding iſt ein Naturzweck, wenn ich zu der Cauſſalität der wirkenden Urſache, wodurch es entſtanden

iſt, noch eine Cauſſalität nach einem Zwecke hinzu denke. — Kann man etwas Tautologiſcheres ſagen, und haben wir nun ein Criterium, wodurch wir einen Naturzweck von einem bloßen Natur-Producte unterſcheiden können? Offenbar ſagt Hr. Kant nichts anderes, als: ich muß einen Baum als Naturzweck anſehen, weil ich mir die Figur und Verknüpfung ſeiner Theile, (ſeine Structur,) nicht anders denken kann, als daß ſie nach der Vorſtellung des dadurch zu bewirkenden Ganzen, d. i.: von einer verſtändigen Urſache, die die Bildung eines ſolchen Ganzen bezweckte, gemacht worden ſey. — Wenn man die Zweckmäßigkeit der Natur bisher nicht gegen alle Zweifel und Chikanen der Skeptiker hat vertheidigen können, ſo hat man ſie wenigſtens beſſer erklärt, und ſich darüber nicht ſo unbedeutend und nicht ſo tautologiſch ausgedruckt.

Der Skeptiker wird auch gegen das, was Hr. Kant von den Naturzwecken ſagt, mehr als gegen das Bisherige, einzuwenden wiſſen. Er wird ſagen: „Was haſt du für einen Grund, dir ein organiſirtes Weſen als einen Naturzweck vorzuſtellen? Etwa dieſen, daß du die Entſtehung deſſelben nicht mechaniſch erklären kannſt? Aber dieſe deine Unwiſſenheit berechtigt dich nicht, eine verſtändige, mit Abſicht handelnde Urſache anzunehmen, die daſſelbe hervor gebracht

habe: ſonſt würde dir deine Unwiſſenheit gröſsere Dienſte thun, als einem andern ſeine Wiſſenſchaft. Auch müſsteſt du, (was du doch nicht willſt,) ein jedes Natur-Product als einen Naturzweck anſehen, weil man bey einem jeden, beſonders in Hinſicht auf ſeine Bildung, am Ende auf etwas Unbegreifliches kommt. — Du widerſprichſt dir auch ſelbſt; denn du ſagſt, daſs die Erzeugung der organiſirten Natur-Producte durch den bloſsen Mechanismus wohl möglich ſeyn, und daſs vielleicht ein anderer, höherer Verſtand, als der menſchliche, in einer Cauſſal-Verbindung, zu der nicht ausſchlieſsungsweiſe ein Verſtand als Urſache angenommen werde, den Grund ihrer Möglichkeit einſehen könne. (S. 313, 342.) Wenn du es nun für möglich hälteſt, daſs die organiſirten Natur-Producte die Wirkung eines bloſsen Mechanismus ſind; wie kannſt du noch behaupten, daſs du ſie nothwendig als das Werk einer verſtändigen Urſache anſehen müſsteſt"? (S. 329.)

In der That ſind dieſe zwey letztern Behauptungen mit einander im Widerſpruche; denn die eine ſagt: „ich kann denken, die Entſtehung der organiſirten Natur-Producte ſey durch den bloſsen Mechanismus möglich"; die andere: „ich kann nicht denken, ſie ſey durch den bloſsen Mechanismus möglich, und muſs daher noth-

wendig eine verſtändige Urſache davon annehmen". Mit dieſen Einwendungen will ich den von den Final Urſachen hergenommenen Beweis für die Exiſtenz Gottes nicht ſchwächen, ſondern nur die Inconſiſtenz der Kantiſchen Behauptungen darthun, und beſonders zeigen, wie wenig Hr. Kant die Skeptiker widerlegt, und wie ſehr er alſo bey ſeiner Philoſophie einen ſeiner Hauptzwecke verfehlt habe.

Ein anderer, (bereits bey einer andern Gelegenheit in dem Archive bemerkter,) Widerſpruch beſteht darin, daß Hr. Kant ſagt: „wir müſſen zwar der Möglichkeit der Naturzwecke ſchlechterdings ein verſtändiges Weſen zum Grunde legen, aber damit ſey die Exiſtenz dieſes Weſens noch nicht bewieſen". Denn damit ſagt er: „wir müſſen zwar nothwendig einen Verſtand denken, der die Materie organiſirt habe, aber wir können doch denken, daß dieſer Verſtand nicht exiſtire, und daß alſo kein verſtändiges Weſen die Materie organiſirt habe". Wie läßt ſich auch denken, daß die Urſache eines exiſtirenden Weſens, dergleichen ein organiſirtes Natur-Product iſt, nicht exiſtire? — Nun weiß ich wohl, daß Hr. Kant in ſeiner Theorie der Kategorien ſich von der Exiſtenz einen Begriff macht, nach welchem ſie keinem überſinnlichen und bloß intelligibeln Weſen kann beygelegt wer-

den. Allein ſolche Widerſprüche, dergleichen der angeführte iſt, ſollten ihn erinnern, daß jene Theorie unrichtig ſeyn müſſe.

Die übrigen Bemerkungen, die ich über die Kant. Teleologie zu machen habe, ſind folgende:

1. Hr. Kant hält die organiſirten Weſen für die einzigen Naturzwecke: daß aber z. B. das Gras den Thieren, die Thiere einander, und alles dem Menſchen zum Genuſſe, Gebrauche und Nutzen dient, darin findet er keine eigentliche Zweckmäßigkeit, ſondern eine bloße Zuträglichkeit, und höchſtens eine äußere relative Zweckmäßigkeit. (S. 275 ff.) Allerdings zeigt ſich die Zweckmäßigkeit der Natur am auffallendſten in den organiſirten Weſen: allein wenn man erwägt, daß die Bildung und Entwickelung dieſer Weſen von einer gewiſſen Einrichtung der ganzen übrigen Natur abhängt, daß Erde, Waſſer, Luft und Feuer, und, (was immer die Beſtandtheile der Körper ſeyn mögen,) alles, in unendlich vielen Beziehungen, auf eine bewundernswürdige Art zu ihrer Bildung zuſammen ſtimmen muß; ſo wird man bald und unwiderſtehlich auf ein großes Syſtem von Zwecken geführt, und dieſes iſt die ganze Natur. Ein ſolches Syſtem von Zwecken nimmt nun auch Hr. Kant an, (S. 297,) allein er kommt durch einen Sprung darauf, indem er ſagt: „man

ist durch das Beyspiel, das die Natur an ihren organisirten Producten giebt, berechtigt, ja berufen, von ihr und ihren Gesetzen nichts, als was im Ganzen zweckmäßig ist, zu erwarten". Wir hätten also nichts als das Beyspiel der organisirten Wesen; und dieses berechtigte uns, auf die Zweckmäßigkeit der ganzen Natur zu schließen? Wie unrichtig, und unzusammenhängend! — Man vergleiche mit diesem Kantischen Ideen-Gange, was Reimarus, was Jerusalem, was Garve über die Zweckmäßigkeit der ganzen Natur gesagt haben, und urtheile! —

Ich kann hier nicht umhin, noch ein Gewebe von unrichtigen Gedanken in der Kantischen Teleologie aufzudecken. Hr. Kant gesteht, (S. 279,) daß in den nördlichen Gegenden eine bewundernswürdige Zusammenkunft von vielen und mannigfaltigen Beziehungen der Natur auf einen Zweck angetroffen werde, und dieser Zweck sey der Lappe, der Grönländer, der Jakute ꝛc. „Allein," fügt er hinzu, „man sieht nicht, warum überhaupt Menschen dort leben müssen; und der Natur hier einen Zweck zuzumuthen, würde um so gewagter und willkührlicher seyn, da dieses nichts als armselige Geschöpfe sind, und nur die größte Unverträglichkeit der Menschen unter einander, sie bis in so unwirthbare Gegenden hat versprengen kön-

nen.“ Dergleichen Gedanken, auf eine ſolche Art ausgedruckt, haben etwas Täuſchendes, und man glaubt hier, einen Maupertuis, oder gar einen Helvetius zu hören: aber eine Deutſche Prüfung halten ſie nicht aus. Sieht Hr. Kant nicht, daß man die Zweckmäßigkeit der organiſirten Weſen eben ſo gut durch die Frage wegräſoniren kann: „warum denn überhaupt organiſirte Weſen exiſtiren müſſen.„ — Noch mehr! Der Lappe, der Grönländer, der Jakute, ſind bey aller ihrer Armſeligkeit, doch wenigſtens organiſirte Weſen: und da dieſes, nach Kant, wahre Naturzwecke ſind; ſo dünkt mich, hatte die Natur Grund genug, dieſelben, ſo weit ſie konnte, auszubreiten, und auch in unwirthbare Gegenden, (die doch für ſie nicht unwirthbar ſind,) zu ſetzen. Endlich, kann die Natur nicht ſelbſt die Unverträglichkeit der Menſchen, (wenn anders dieſe die wahre Urſache iſt, daß es im äußerſten Norden Menſchen giebt,) benutzt haben, um ihre Zwecke zu vervielfältigen, und den ganzen Erdboden mit vernünftigen und perfectibeln Geſchöpfen, (dergleichen doch der Lappe, der Grönländer ꝛc. bey aller ihrer Armſeligkeit, ſind,) zu bevölkern, und ſo das Syſtem der Zwecke ſo groß und vollſtändig zu machen, als möglich war? —

2. Da der Kantiſche Schluß von der Zweckmäßigkeit der Natur höchſtens nur ſo weit geht,

daß ich mir ein verſtändiges Weſen als Grund derſelben denken muß, nach deſſen objectiver Exiſtenz nicht einmahl gefragt werden kann; ſo ſieht man wohl, daß dadurch für die Exiſtenz Gottes eigentlich nichts gewonnen wird. Aber das Schlimmſte für Hrn. Kant iſt, daß ſein gerühmtes moraliſches Argument auch nicht weiter reicht, als einen moraliſchen Welturheber zu denken, wobey deſſen objective reelle Exiſtenz gleichfalls problematiſch bleibt.

3. Dieſes moraliſche Argument ſoll nun vor dem phyſiſch-teleologiſchen den Vorzug haben, daß man dadurch auf eine beſtimmte Idee von Gott komme, auf welche man durch jenes ſchlechterdings nicht kommen könne. Wir wollen doch verſuchen, ob man nicht in der phyſiſchen Teleologie zu eben den Schlüſſen berechtigt iſt, die Hr. Kant in ſeinem moraliſchen Argumente macht.

Hr. Kant ſagt: „zur Realiſirung des höchſten Gutes müſſen wir eine höchſte Intelligenz vorausſetzen, die die Glückſeligkeit genau nach dem Verhältniſſe der Würdigkeit auszutheilen wiſſe“. Dieſer Schluß gründet ſich darauf, weil ein ſolches Weſen nicht nur den innern Werth eines jeden Menſchen, ſondern auch die mit demſelben ins Verhältniß zu bringende Natur auf das Vollkommenſte kennen muß. —

Müſſen wir aber bey einem Weſen, das der Grund von der ins Unendliche gehenden ſyſtematiſchen Zweckmäßigkeit der Natur iſt, nicht gleichfalls eine vollkommenſte Kenntniß derſelben, mithin einen unendlichen Verſtand vorausſetzen? — Erwiedert etwa Hr. Kant: zu dieſer zweckmäßigen Einrichtung der Natur ſey eben nicht ein unendlicher, ſondern nur ein großer Verſtand erforderlich, (wie er denn wirklich in ſeiner Vernunft-Kritik einen ſolchen Einwurf gegen den phyſico-theologiſchen Beweis macht;) ſo ſehe ich nicht, warum zur Realiſirung des höchſten Gutes nicht auch ein Verſtand von einem gewiſſen Grade hinreichend ſeyn ſollte, ohne ihn gerade als unendlich anzunehmen. Mit Einem Worte: in beyderley Beweiſen wird aus einerley medio termino geſchloſſen; und wenn je ein Unterſchied iſt, ſo iſt er zum Vortheile des phyſico-theologiſchen Arguments; denn hier kann man ſich auf wirkliche Proben eines unendlichen Verſtandes berufen, da ſolche in dem moraliſchen Argumente bloß poſtulirt werden.

Wenn Hr. Kant ferner ſchließt, der Urheber des höchſten Gutes müſſe als allwiſſend gedacht werden, damit ſelbſt das Innerſte der Geſinnungen ihm nicht verborgen ſey; ſo kann man eben ſo gut aus der ſo bewunderungswürdigen Uebereinſtimmung der Vorſtellungs- und Be-

gehrungskräfte der lebendigen Wesen mit ihrer Organisation und der ganzen äußern Natur, den Schluß ziehen, daß der Urheber dieser Zweckmäßigkeit das Innerste der lebendigen Wesen, so wie die ganze Natur, durchschauen, mithin allwissend seyn müsse.

Da in dem physico-teleologischen so wohl, als in dem moralischen Argumente, dem Urheber der beyderley Zweckmäßigkeiten eine Herrschaft über die ganze Natur beygelegt werden muß; so muß er in beyden als allmächtig gedacht werden: und wenn er, wie Hr. Kant in der Vernunft-Kritik behauptet, in Ansehung der Zweckmäßigkeit der Natur bloß als Weltbaumeister gedacht werden muß; so sehe ich nicht ein, warum zur Realisirung des höchsten Gutes mehr als ein Weltbaumeister nöthig seyn soll.

Eben so wird dem Urheber der Naturzweckmäßigkeit wegen der Einfachheit und Fruchtbarkeit der Mittel, wodurch er die größten und besten Zwecke zu erreichen weiß, eine unendliche Weisheit beygelegt werden, ohne welche sich auch ein unendlicher Verstand nicht denken läßt.

Endlich wird die verständige Ursache der Naturzweckmäßigkeit nicht ohne einen Willen, und zwar, da sie sich durch ihren vollkommensten Verstand alle mögliche Realität vorstellt, mit einem vollkommensten Willen, folglich auch als

ein höchstgütiges Wesen gedacht werden müssen: welche Eigenschaft auch durch die Betrachtung der lebendigen, des Genusses fähigen Wesen in der Welt hinlänglich bestätigt wird.

Daß alles dieses aus der Zweckmäßigkeit und der systematischen Einheit der Natur gefolgert werden könne und müsse, erkennt Hr. Kant selbst, indem er in der Vernunft-Kritik, (S. 697 a. A.,) ausdrücklich sagt:

„Wir können nicht nur, sondern wir müssen, (wegen der Zweckmäßigkeit der Natur,) einen einigen, weisen und allgewaltigen Welturheber voraussetzen."

„Die Idee der höchsten Weisheit ist ein Regulativ in der Nachforschung der Natur, und ein Princip der systematischen und zweckmäßigen Einheit derselben nach allgemeinen Naturgesetzen." (S. 699.)

„Wir sind berechtigt, der Weltursache in der Idee nicht allein Verstand und Willen, sondern auch unendliche Vollkommenheit beyzulegen."

Wie konnte nun Hr. Kant nach diesen klaren und unzweydeutigen Aussprüchen in der Vernunft-Kritik, gleichwohl in seiner Kritik der Urtheilskraft behaupten:

„Daß wir aus der Zweckmäßigkeit der Natur auf keine unendliche Intelligenz schließen können", (S. 404;) und

„Daß uns die phyſiſche Teleologie zwar allenfalls auf einen Kunſtverſtand, (dergleichen auch bey den Thieren angetroffen werde,) aber auf keine Weisheit führe". (S. 403, 405.)

Auf dieſe Frage kann ich nichts anderes antworten, als daß Hr. Kant ſich widerſpricht, und daß er bey Verfertigung eines Werks bisweilen zu vergeſſen ſcheint, was er in einem vorhergehenden Werke, oder gar auf den vorhergehenden Seiten geſchrieben hat.

Hier ſind noch einige Widerſprüche:

S. 304 will er, daß von der Frage, ob die Naturzwecke es abſichtlich oder unabſichtlich ſeyen, abſtrahirt werde: und doch gebraucht er hernach häufig dieſe Ausdrücke, und ſagt, (S. 330:) „wir haben unentbehrlich nöthig, der Natur den Begriff einer Abſicht unterzulegen; wir müſſen uns eine abſichtlich-wirkende oberſte Urſache der Welt denken". (S. 331.)

Nach S. 291 erhält der Begriff eines Naturzwecks durch die organiſirten Weſen objective Realität: nach S. 326 kann er, ſeiner objectiven Realität nach, nicht eingeſehen werden; er kann ein objectiv-leerer Begriff ſeyn.

Nach S. 331 „ſind die Naturzwecke der einzige, für den gemeinen Verſtand ſo wohl als den Philoſophen geltende Beweisgrund von einem außer der Welt exiſtirenden, und zwar ver-

ſtändigen Weſen: gleichwohl iſt die Exiſtenz eines ſolchen Weſens damit noch nicht bewieſen", (eben daſ.) Alſo die Naturzwecke beweiſen die Exiſtenz einer verſtändigen Weltурſache, und beweiſen ſie nicht!

In der Einleitung, (XXVI,) heißt es: „die Zweckmäßigkeit der Natur iſt ein beſonderer Begriff a priori der lediglich in der reflectirenden Urtheilskraft ſeinen Urſprung hat;" S. 464 aber: „der Begriff von Naturzwecken läßt ſich nicht a priori, ſondern nur durch die Erfahrung geben."

Wenn auch dergleichen Widerſprüche bloß wörtlich wären, und auf dem Ausdrucke beruheten; kann man einem philoſophiſchen Schriftſteller, der ſie ſich ſo häufig zu Schulden kommen läßt, noch Genauigkeit beylegen? und läßt ſich aus einer ſolchen Vermengung der Ausdrücke nicht auf eine gewiſſe Verworrenheit in den Vorſtellungen ſchließen?

Dieſes will ich noch durch die der ganzen Kantiſchen Teleologie zum Grunde liegende Eintheilung der Urtheilskraft in die beſtimmende und reflectirende beſtätigen; eine Diſtinction, die in dieſem Werke vielleicht hundert Mahl und gewiß bis zum Ekel wiederhohlt wird, und wodurch Hr. Kant alles zu erklären, und alle Schwierigkeiten in dieſer Materie aufzulöſen glaubt.

„Die Urtheilskraft," (ſagt er in der Einleitung XXIII,) „iſt beſtimmend, wenn ſie das Beſondere unter das gegebene Allgemeine, (die Regel,) ſubſumirt: wenn ſie aber von dem gegebenen Beſondern zu dem Allgemeinen hinauf ſteigt: ſo iſt ſie reflectirend. Dies letztere ſoll nun der Fall ſeyn, wenn wir uns ein organiſirtes Natur-Product als zweckmäßig denken. Allein wie wenig wir in dieſem Falle vom Beſondern zum Allgemeinen aufſteigen, erhellet daraus, weil wir zum Begriffe eines organiſirten Natur-Productes den der Zweckmäßigkeit hinzu denken, alſo ihn näher beſtimmen, und unter die Regel der Zweckmäßigkeit, (die nicht erſt von ſolchen Producten abſtrahirt wird, ſondern anders woher gegeben iſt,) ſubſumiren. Hr. Kant hätte alſo dieſe Operation des menſchlichen Geiſtes mit mehr Grund der beſtimmenden Urtheilskraft zuſchreiben können; wodurch aber freylich ſeine ganze Teleologie zu Waſſer geworden wäre. Er hat lieber, nach ſeiner Gewohnheit, die Wörter auf eine willkührliche Art gebrauchen, und die philoſophiſche Sprache verwirren wollen. X.

II.

Dreyerley Desorganisationen gegen das Ende unsers Jahrhunderts.

Da ich im Begriffe bin, von den dreyerley Desorganisationen zu reden, die wir gegen das Ende unsers Jahrhunderts erlebt haben; so sollte ich billig, nach der alten philosophischen Methode, vor allen Dingen erklären, was ich unter dem Worte Desorganisation verstehe. Allein da bekanntlich, nach der neuern Methode, die Definitionen das Werk nicht anfangen, sondern schließen sollen; so schreite ich, ohne mich lange mit Definiren aufzuhalten, sogleich zur Division, und theile die Desorganisation unsers ablaufenden Jahrhunderts in die körperliche, die philosophische und die politische ein.

Das Vaterland dieser dreyerley Desorganisationen ist eigentlich Frankreich, aus welchem sie erst zu uns gekommen sind. Denn was erstlich die körperliche Desorganisation betrifft, so hat zwar der berüchtigte Mesmer, ein Deutscher, durch seinen thierischen Magnetismus dazu Anlaß gegeben; allein dieser thierische

Magnetismus wurde anfangs in Deutschland wenig geachtet, und erst in Frankreich machte er sein Glück, wo er, nachdem man seiner unter dieser Benennung überdrüßig geworden war, unter dem Nahmen der Desorganisation triumphirte. In Paris, in Straßburg und andern Städten Frankreichs ließ man sich nunmehr desorganisiren, wie man sich vorher hatte magnetisiren lassen. Durch diese Operation, die in einer besondern Manipulation des Kranken mit den Fingerspitzen besteht, wird nach der Theorie der neuern Mesmerianer, das natürliche Gleichgewicht zwischen den sinnlichen Organen aufgehoben, und der auf solche Art desorganisirte Mensch in den Stand gesetzt, Wunder zu thun *).

Die philosophische Desorganisation ist längstens in Frankreich zu Hause. Im vorigen Jahrhundert haben zwar Descartes, Malebranche, die Verfasser der Kunst zu denken, und andere große Männer, die die Französische Nation auch im philosophischen Fache hatte, die Philosophie besser zu organisiren gesucht: aber wie seicht, wie unsystematisch ist sie in dem gegenwärtigen Jahrhundert, besonders in der

*) S. *Essay sur les probabilités du somnambulisme magnétique par M. F. Paris 1785.*

zweyten Hälfte desſelben geworden! Man leſe nur einen d'Alembert, einen Diderot, einen Büffon, einen Voltaire, einen Helvetius, da, wo ſie philoſophiſche Materien abhandeln. Wie willkührlich, wie unerwieſen, wie unzuſammenhängend ſind ihre Sätze, wie unrichtig ihre Schlüſſe, wenn man ſie von der ſchönen Diction entblößt, worin ſie eingekleidet ſind! Wie ſeicht iſt beſonders der Skepticismus, den ſie überall affectiren; und wie dreiſt ſind gleichwohl ihre Behauptungen bey aller Miene der Beſcheidenheit, die ſie annehmen! — Daß eine ſo ſeichte, ſo leichtſinnige und zugleich mit ſo vieler Dreiſtigkeit vorgetragene Philoſophie, den Materialismus und den Atheismus hervor brachte, der endlich in dem berüchtigten ſyſtême de la nature dogmatiſch vorgetragen wurde, darüber wird ſich niemand wundern.

Noch weniger wird man ſich wundern, daß eine ſolche desorganiſirte, unter die höhern und niedern Stände verbreitete Philoſophie, durch äußerliche Umſtände begünſtiget, die politiſche Desorganiſation in Frankreich zur Folge hatte. Nachdem die erſte conſtituirende National-Verſammlung das Königreich desorganiſirt hatte, um es von neuen zu organiſiren, oder, wie man ſich auch ausdruckte, zu regeneriren, und endlich eine Conſtitution zu Stande brachte, die doch immer

beſſer war, als gar keine; ſo ſtieß der gegenwärtige National-Convent dieſelbe wieder um, und desorganiſirte das Königreich aufs neue. Nun hat zwar der Mathematiker Condorcet, (der ſich einbildete, es ſey eben ſo leicht, das Feld der Legislation als einen Kreis auszumeſſen,) als Glied des Geſetzausſchuſſes, den Staat wieder organiſiren wollen, indem er eine neue Conſtitution entwarf, und ſie dem Convente vorlegte; aber dieſe hat ſo wenig Beyfall gefunden, daß man gar nicht mehr davon ſpricht, ſo wie überhaupt von Conſtitution gegenwärtig, (im Monathe März 1793,) gar nicht mehr die Rede iſt *). Die politiſche Desorganiſation nimmt alſo in Frankreich von Tage zu Tage zu, und der Himmel weiß, was endlich aus dieſem Reiche, oder wie es nun heißt, aus dieſer Republik werden wird.

An dieſen dreyerley Desorganiſationen haben wir Deutſche, leider! auch Theil genommen:

*) Der Condorcettiſche Conſtitutions-Plan enthält unter andern den Vorſchlag, daß jeder der künftigen Miniſter von dem ganzen Volke in Frankreich gewählt werden ſoll. So ein Vorſchlag verdient einen Platz unter den Projecten des Swiftiſchen Projectmachers: und unſre Original-Köpfe in Deutſchland mögen nur mit Beſchämung geſtehen, daß ſie, wenigſtens im politiſchen Fache, von den Neufranken übertroffen werden.

denn es ist nun einmahl unser Loos, daß wir das Gute bey den Franzosen mißkennen, und nur ihre Thorheiten und Ausschweifungen nachahmen. Den thierischen Magnetismus haben wir zwar, wie bereits bemerkt worden ist, anfangs nicht angenommen; aber als dieses auf unserm Boden erzeugte rohe Product von den industriösen Franzosen bearbeitet war, so nahmen wir es aus ihren Händen als eine ganz neue Erfindung an, und glaubten Wunder, was wir damit für eine wichtige Erwerbung gemacht hätten. In Zürich hat bekanntlich ein berühmter Geistlicher seine kranke Frau desorganisirt, und versichert, daß dabey Facta sich gezeigt haben, vor denen die Weltweisheit den Finger auf den Mund legen müsse*). Was anders wo in Deutschland theils geschehen ist, theils noch geschieht, wird den meisten unsrer Leser bekannt seyn.

Die Philosophie, die von unserm systematischen Wolf in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts so gut organisirt worden war, ist in der zweyten Hälfte desselben von vielen unsrer berühmten und unberühmten Schriftsteller, besonders in Ansehung der Methode, ganz desorganisirt worden. An die Stelle der Definitio-

*) S Berliner Monathsschrift Jahr 1785, 11. B. S. 430.

nen, der ſtrengen Beweiſe, des ordentlichen Vortrags, und der einfachen guten Schreibart traten Unbeſtimmtheit und Verworrenheit der Begriffe; ein Raiſonnement, deſſen Seichtigkeit ſich hinter der Skepſis verſteckte; Unordnung in der Behandlungsart der Materien, und ein bilderreicher, gekünſtelter Styl, wodurch man mit unſern Nachbarn, den Engländern und Franzoſen, oder gar mit dem Plato zu wetteifern glaubte. Dabey will ich nicht läugnen, daß es noch gründliche Schriftſteller in der Philoſophie gab, die dieſem ſeichten, aber reißenden Strome entgegen arbeiteten.

Der Verfaſſer der Kritik der reinen Vernunft, eines Werks, das überhaupt Proben eines ſeltenen Tiefſinns und einer originellen metaphyſiſchen Dichtkraft enthält, hat das gewiß nicht geringe Verdienſt, in mancher Hinſicht eine gründlichere Art zu philoſophiren veranlaßt zu haben; aber eben die Unparteylichkeit, womit wir einen Talenten Gerechtigkeit widerfahren laſſen, wingt uns auch zu ſagen, daß, indem er die Philoſophie auf eine ganz neue Art organiſiren, und weder Skeptiker, noch Dogmatiker ſeyn wollte, (eine allerdings neue Idee!) er die Philoſophie auf eine Art desorganiſirte, wovon man bisher noch kein Beyſpiel geſehen

hatte. Von dieſen Desorganiſationen will ich nur einige bemerken:

1. Hat er das Objective von dem Subjectiven ſo getrennt, daß dazwiſchen gar keine Verbindung mehr iſt. Unſern Leſern iſt nun bekannt genug, daß nach der kritiſchen Philoſophie Raum und Zeit bloß ſubjective Formen unſrer Sinnlichkeit ſind, denen außer uns nichts entſpricht. Eben ſo ſind die höchſten Verſtandesbegriffe und Grundſätze bloß ſubjective Denkformen, die dazu dienen, das Mannigfaltige, (von welchem man nicht weiß, was es iſt, und woher es kommt,) in die Einheit des Bewußtſeyns zu bringen. Endlich ſind die Ideen von der Gottheit, von dem Weltall, von dem unſinnlichen Ich bloße Ideen, die keine Objectivität haben. Dieſe gänzliche Trennung des Objectiven von dem Subjectiven iſt eine wahre Desorganiſation der Philoſophie. — Das Schlimmſte hierbey war, daß Herr Kant nach der eben ſo wahren als feinen Bemerkung des Verfaſſers der dogmatiſchen Briefe, den von den neuern Franzöſiſchen Philoſophen gepredigten Satz: „daß es keine andere als ſinnliche Objecte gebe.“, durch eine völlig wiſſenſchaftliche Theorie zu unterſtützen und zu rechtfertigen geſucht hat. Dadurch hat er uns freylich das rohe, auf Franzöſiſchem Boden erzeugte Product verarbeitet ge-

liefert, und als Deutſcher etwas geleiſtet, was ſonſt nur das Vorrecht der Franzoſen war: allein da das Product ſelbſt nichts taugte, ſo konnte auch durch die künſtlichſte Fabricirung deſſelben nichts Gutes heraus kommen.

2. Hat er zwiſchen der practiſchen und theoretiſchen Philoſophie eine ſo große Kluft befeſtigt, daß man von dieſer zu jener nicht mehr hinüber kommen kann. Sokrates, Plato, Leibnitz haben die practiſche Philoſophie an die theoretiſche genau anzuknüpfen geſucht: Herr Kant hat beyde getrennt, und dadurch die Philoſophie desorganiſirt.

3. Die kritiſche Philoſophie unterſcheidet nicht nur Sinnlichkeit und Vernunft, (ein Unterſchied, den man von je her gemacht hat;) ſondern ſie nimmt, wie wir im erſten Stücke des Archivs geſehen haben, zweyerley weſentlich unterſchiedene Ichheiten an, die gar keine gemeinſchaftliche Prädicate haben. Dadurch iſt ſogar unſer Ich geſpalten, und das vorſtellende Weſen ſelbſt desorganiſirt worden.

Bey einer ſo mannigfaltigen Desorganiſation der Philoſophie iſt es nun kein Wunder, daß Herr Kant, (wie ſolches von Herrn Reinhold ſelbſt anerkannt worden iſt,) zu keinem Syſteme mehr kommen konnte, und daß die Reſultate ſeiner Philoſophie den Anfängen derſelben

widerſprechen; daß er mit den Ausſprüchen des gemeinen Menſchenverſtandes anfängt, und damit endigt, ſie umzuſtoßen. — Er hat zwar, (ein kühner Pilot!) durch die Meerenge des Dogmatismus und Skepticismus mitten hindurch fahren wollen; allein auf ſeiner dunkeln, von dem trügeriſchen Fanale der reinen Vernunft übel beleuchteten Fahrt, hat er bald an dieſe, bald an jene Klippe angeſtoßen, und ſein beſchädigtes Schiff wird ſchwerlich mehr im Stande ſeyn, die hohe See zu halten.

Was endlich die politiſche Desorganiſation in Frankreich betrifft, ſo hat ſie nicht nur viele theoretiſche Anhänger unter uns gefunden, ſondern ſie iſt auch in Lüttich, Mainz, Worms, Speyer und andern Orten Deutſchlands. durch die Franzöſiſchen Waffen, und unter Mitwirkung von Deutſchen, beſonders von Gelehrten und Schriftſtellern, wirklich eingeführt worden. Hierbey wird mancher meiner Leſer, wie ich, die Bemerkung gemacht haben, daß diejenigen Perſonen unter uns, die das Gute an der Franzöſiſchen Nation zu ſchätzen wußten, gleich anfangs bey den raſchen Schritten derſelben auf der Revolutions-Bahn ſtutzten, und daß ſich in ihre Hoffnungen und Wünſche die bangſten Ahndungen für die Zukunft miſchten; daß hingegen Perſonen, die bisher die Franzöſiſche Na-

tion verachtet hatten, und ihr in keinem Stücke wollten Gerechtigkeit widerfahren lassen, nun auf einmahl zu einer übertriebenen Bewunderung derselben übergingen. Von dieser Bewunderung sind nunmehr Einige zurück gekommen: aber Viele hat weder die Bestürmung der Tuillerien vom 10ten August, noch das barbarische Ermorden der Gefangenen vom 2ten und 3ten September, noch das die Selbstständigkeit aller Nationen bedrohende Decret des National-Convents vom 15ten December des vorigen Jahrs, noch die Hinrichtung des unglücklichen Ludwigs XVI, noch das Betragen der Franzosen in Frankfurt, Mainz, Worms, Speyer und in Belgien, von ihrer blinden Bewunderung heilen können. Sie fahren fort, die Schritte dieser räuberischen und despotischen Nation zu billigen: sie begleiten ihre Waffen mit Segenswünschen: sie wären bereit, von ihr das Joch, (das nur sanft ist, so lange man es nicht trägt!) unter dem Nahmen von Freyheit uno Gleichheit anzuerkennen. — Diese Bemerkung biethet reichen Stoff zum Nachdenken dar.

So verschieden nun die dreyerley Desorganisationen sind; so genau sind sie gleichwohl verbunden, und so viele Symptome haben sie mit einander gemein.

1. Die drey Desorganisationen haben einen wechselseitigen Einfluß auf einander. Wie sehr du ch die philosophische Desorganisation die körperliche so wohl, als die politische in Frankreich begünstigt und befördert worden ist, habe ich nicht nöthig weitläuftig zu zeigen.

2. Alle drey Desorganisationen setzen Krankheiten voraus, die dadurch geheilt werden sollen. Nur der kranke Körper, der kranke Staat, die kranke Philosophie werden desorganisirt,, um geheilt zu werden.

3. Hierbey ist es etwas ganz Sonderbares, daß die Patienten sich die Cur-Art und die Heilungsmittel selbst, und zwar in dem Zustande der Desorganisation, verordnen. Von der körperlichen oder Mesmerischen Desorganisation ist solches bekannt: und eben so haben die politisch-kranken Franzosen, mitten unter den convulsivischen Bewegungen ihrer Desorganisation, sich selbst ihre Cur verordnet, die aber freylich bisher nicht angeschlagen hat. — In der neuern Philosophie soll die reine Vernunft, welche, wie Herr Kant ausdrücklich behauptet, natürlichen und nothwendigen Täuschungen unterworfen ist, diese Täuschungen, vermittelst einer strengen Kritik über sich selbst, entdecken, und sich davon befreyen. Die reine, aber kranke Vernunft ist also gleichfalls ihr eigener Arzt.

4. Der Zweck dieser dreyerley Desorganisationen ist, außerordentliche, bisher keinem Sterblichen mögliche Dinge zu leisten. Durch die Mesmerische Desorganisation sollen in dem Menschen ganz neue Sinne und neue Gaben erweckt werden. Durch die politische soll der gesellschaftliche Mensch zu einer Stufe von Vollkommenheit und Glückseligkeit erhoben werden, wovon man in unsern bisherigen Staaten noch kein Beyspiel, und überhaupt keinen Begriff gehabt hat. Die Anmaßungen der neuern Philosophie sind dem ersten Anblicke nach nicht so groß: sie kündigt sich vielmehr mit einer gewissen Bescheidenheit an. Sie will die bisherigen Ansprüche der sich selbst verkennenden Vernunft niederschlagen: sie will sie in die Grenzen zurück weisen, aus denen sie niemahls hätte heraus gehen sollen. Aber wie thut sie dies? Sie mißt das Feld der menschlichen Erkenntniß mit einer Genauigkeit aus, wie man bisher nur geometrische Figuren ausgemessen hat. Sie findet der Sinnlichkeits-Formen zwey, der höchsten Verstandesbegriffe zwölf, der Vernunft-Ideen drey. Sie deckt die Sophismen der reinen Vernunft auf, wovon die größten Philosophen von Sokrates an, bis auf Leibnitzen, nicht die mindeste Ahndung gehabt haben. Sie glaubt, den wichtigen Satz, daß alle

unſre Erkenntniß nur auf Gegenſtände der Erfahrung eingeſchränkt ſey, apodictiſch erwieſen zu haben. Das alles weiß ſie ſo gewiß, daß ſie zwar mißverſtanden, aber nicht widerlegt zu werden befürchten darf. — Auf ſolche Art hätten wir keine Metaphyſik mehr zu ſtudiren, weil es keine giebt, ſondern nur die Kantiſche Theorie des menſchlichen Erkenntnißvermögens, wodurch ihre Richtigkeit bewieſen wird.

5. Endlich haben dieſe dreyerley Desorganiſationen auch dieſes mit einander gemein, daß dabey nicht nur ganz neue Wörter, ſondern auch alte Wörter in einer ganz neuen Bedeutung vorkommen. Bey dem thieriſchen Magnetismus und dem Magnetiſiren hat bekanntlich der Magnet nichts zu thun. Der magnetiſirte und desorganiſirte Schlafwandler, (ſomnambule magnétiſé,) wandelt nicht, ſondern liegt ruhig auf dem Bette oder in dem Lehnſeſſel. — Eben ſo iſt in der neuern Philoſophie das Object kein eigentliches Object, das Daſeyn kein eigentliches Daſeyn. Die Wörter: Subſtanz, Form, erkennen, glauben, apodictiſch, u. ſ. w. bedeuten etwas anderes als ſie bisher bedeutet haben. — Wie ganz neue Bedeutungen bey den Franzoſen die Wörter Ariſtokratismus, Demokratismus, Freyheit, Gleichheit, Tyrann u. ſ. w. bekommen haben, brauche ich nicht zu

erinnern. Zur Probe führe ich nur folgenden Ausſpruch von einem Mitgliede des National-Convents an: „Le despotisme eſt entre les mains de la liberté, au profit de la raiſon et de l'égalité.“ Hier muß man den Wörtern ganz neue Bedeutungen unterlegen, oder annehmen, daß ein Theil des Franzöſiſchen National-Convents allen Reſpect gegen den Satz des Widerſpruchs verloren habe; welches freylich auch der Fall ſeyn könnte.

6. Eine natürliche Folge hiervon iſt, daß man ſich nicht verſteht, und über die Bedeutung der Hauptwörter nicht einig werden kann: und hier iſt es ſonderbar, daß die Wörter Vorſtellung und *Repréſentation*, welche einerley Begriffe bezeichnen, und wovon das erſtere in der neuern Philoſophie, das andere bey dem Franzöſiſchen National-Convente ein Hauptwort iſt, gleiches widriges Schickſal erfahren haben. So wie man in der neuern Philoſophie bey uns über die eigentliche Bedeutung des Worts Vorſtellung ſtreitet; ſo ſtreiten auch die gegenwärtigen Geſetzgeber in Frankreich über die eigentliche Bedeutung des Worts *Repréſentation*, und können unter ſich nicht einig werden, worin denn eigentlich ihre National-Repräſentation beſtehe. Vielleicht ließe ſich der Streit durch den Reinholdiſchen Satz des Bewußtſeyns he-

ben: wenigſtens könnte Herr Reinhold die Franzöſiſchen Volks-Repräſentanten mit Recht erinnern, daß ſie bey ihrer Vorſtellung das vorſtellende Subject von dem vorgeſtellten Objecte wohl unterſcheiden, und ihre Vorſtellung durch das Subject nicht nur auf das Subject, ſondern auch auf das Object beziehen ſollen. So könnte der Satz des Bewußtſeyns der Grundſatz der Fundamental-Lehre der Elementar-Politik werden.

X.

III.

Aufforderung

an

meine denkenden Mitbürger.

Irrthümer sind oft eine Quelle unzähliger Uebel. Wären nur Federkriege die Folgen des Zwiespalts in Meinungen, o! so könnte sich die Menschheit noch glücklich preisen! Leider aber sind's mehr als Federkriege! Es sind Handlungen, die auf die Sittlichkeit, auf die Ehre, auf die Güter, auf das Leben ganzer Nationen einen sehr wesentlichen Einfluß haben. Jeder wird diesen Satz zugeben, ohne daß ich nöthig hätte, ihn durch Beyspiele der neuern, für die Menschheit so traurigen, Geschichte zu erläutern.

Aller Zwiespalt in Meinungen kommt aber vom Mangel fester Grundsätze her, die niemand, der nur auf Menschenverstand Anspruch macht, abläugnen kann, und auf welche man nachher alles, was Gegenstand nur des Denkens, — nicht unmittelbarer Erfahrung, — ist, gründen könnte. Daß es nun unsrer Philosophie, unsrer theoretischen Naturlehre, unsrer Moral, unserm Naturrechte, kurz, dem ganzen

specu-

ſpeculativen Theile des menſchlichen Wiſſens an ſolchen evidenten Grundwahrheiten gänzlich gefehlt habe, das beweiſen eben jene Streitigkeiten und Zwieſpalte ſchon ohne alle nähere Unterſuchung. Wer ſich aber die Mühe giebt, die Fundamente jener Wiſſenſchaft mit Strenge zu prüfen, der wird um ſo gewiſſer von deren Untauglichkeit überzeugt werden. Ich wenigſtens habe mich, ſeit meinem Jünglingsalter, das iſt: ſeit mehr als zwanzig Jahren, vergeblich bemühet, Gewißheit in jenen Wiſſenſchaften zu entdecken. Ich weiß nicht, war es an Zweifelſucht grenzende Schwergläubigkeit, oder war es allzu kühle Einbildungskraft, oder was ſonſt mir früh ſchon den Troſt raubte, den Andere in einer ſeligen Illuſion fanden. Kurz, ich konnte mich, den Abſichten meiner Erzieher zuwider, die mich zur Theologie beſtimmt hatten, zu keinem andern Studium, als zu dem der Mathematik entſchließen, weil ich hier doch unumſtößliche Wahrheit fand.

Dieſe Wahrheit vermochte indeß doch nicht mich zu befriedigen. Sie ging leider immer nur auf Größe, und ließ die übrigen weit intereſſantern Eigenſchaften der Dinge im Dunkeln.

Ich ging deßwegen ins Gebiet der Philoſophie über: aber ſo anziehend auch die Gegenſtände dieſer erhabenen Wiſſenſchaft für mich

waren; ſo ſchwankend fand ich doch allenthalben ihren Boden.

Hatte mich auch zuweilen z. B. der ernſte Wolf überredet, auf einem feſten Grunde zu ſtehen, ſo machte mich doch der Zweifel dieſen Grund ſo lange prüfen und bewegen, bis er unter mir einſank, und ich mich wieder in der luftigen Atmoſphäre der Ungewißheit befand.

Ich verließ die Weltweisheit auf eine Zeit lang und ſuchte Befriedigung in der Naturlehre. Die Thatſachen, welche ſie enthielt, verſchlang ich; aber die Chimären der phyſikaliſchen Theorie verurſachten mir Ekel. Durch das eifrigſte Studium der Chemie, welches ich erſt im vier und zwanzigſten Jahre anfing, drang ich in die Natur der Dinge tiefer ein, und bemerkte bald, daß dieſes die wahre Phyſik, die bisher ſo genannte aber, größten Theils angewandte Meßkunſt ſey. Je mehr ich nun die Eigenſchaften der ſo genannten Materie kennen lernte, deſto mehr Uebereinſtimmung fand ich zwiſchen ihr, oder vielmehr ihren Elementen, und dem, was man bisher Geiſt genannt, und von der Materie als himmelweit verſchieden betrachtet hatte. Empfindung, Wille, Triebe, Kraft, dieſen gemäß zu handeln, ſchienen mir in Abſicht auf die Elemente der Materie eben ſo erweislich zu ſeyn, als dies in Abſicht auf jedes

Ding, das nicht Ich selbst ist, nur immer seyn kann. Denn wir haben von der Empfindungsfähigkeit, vom Willen, von den Trieben irgend eines Wesens, z. B. eines andern Menschen, ebenfalls kein unmittelbares Bewußtseyn; wir können darauf nur aus Begebenheiten und Veränderungen, die wir bey gewissen Gelegenheiten an andern Menschen wahrnehmen, schließen. Eben solche Veränderungen finden aber unter gewissen Umständen bey der Materie Statt, und auf eben die Art, wie ich mich von der Empfindungsfähigkeit, vom Willen, von der Kraft eines andern Menschen, oder der Thiere, oder der Pflanzen überzeuge, kann ich mich auch von diesen Eigenschaften, in Absicht auf die Elemente der Materie, überzeugen. Doch davon werde ich an einem andern Orte ausführlicher handeln. Hier nur so viel.

Da ich auf der Einen Seite von dem allgemeinen Leben der Elemente der Materie überzeugt war, auf der andern mir die Undurchdringlichkeit, (das nothwendige Seyn an einem gewissen Orte,) des Dinges, was wir bisher Seele nannten, — ihrer Einfachheit und Unzerstörbarkeit unbeschadet, — außer allem Zweifel schien: so fiel nun der wesentliche Unterschied zwischen den bisher so genannten geistigen und den materiellen Wesen weg; es war kein anderer, als

der nach Graden, mehr übrig: ſie fielen mithin in Eine Claſſe zuſammen.

Man begreift leicht, daß nun Metaphyſik, Phyſik, (nach vorheriger Abſcheidung aller zur angewandten Meßkunſt gehörigen Zuſätze,) und theoretiſche Chemie Eins wurden. Man begreift, daß ſich nunmehr für die Seelenlehre eine neue, unerſchöpfliche, bisher aber gar nicht benutzte Quelle, — die Natur, — eröffnete, wodurch ſich jene Wiſſenſchaft zum höchſten Grade ihrer Vollkommenheit erheben konnte; und hinwiederum, daß für die Naturlehre eine ganz neue Ausſicht ſich zeigte, indem man nun die Eigenſchaften der bisher ſo genannten lebloſen Dinge durch die Betrachtung unſers Ichs näher kennen lernen könnte. Kurz, man begreift, daß ein ganz neues, im Ganzen von allen vorher gehenden ſehr verſchiedenes Syſtem entſtand, dem eben deßhalb ein neuer Nahme gegeben werden mußte.

Da ſich dieſes Syſtem weniger mit Gegenſtänden der ſinnlichen Erfahrung als Gegenſtänden des Verſtandes beſchäftigte; da ſein Zweck nicht ſo wohl auf die Darſtellung von Thatſachen, als vielmehr auf die Ergründung der Urſachen derſelben, ging; ſo nannte ich daſſelbe Aetiologie, (Urſachenlehre.) Um nur als Beyſpiel Einen charakteriſtiſchen Zug dieſes Syſtems zu nennen, ſo iſt es in Anſehung des Dinges, das

man bisher Seele nannte, weder Materialismus, noch Spiritualismus, sondern es steht, — welches mancher Philosoph wohl gar für unmöglich gehalten haben würde, — zwischen beyden. Es erniedrigt den Geist des Menschen nicht zu der Materie, wie sie nach den bisherigen Begriffen war; sondern es setzt vielmehr diese in die Classe der empfindenden geistigen Wesen hinauf, nur daß es den Begriff des Geistigen auf eine natürliche und vernünftige Art berichtigt. Darf ich die verschiedenen Systeme in dieser Hinsicht mit einigen Buchstaben bezeichnen, so könnte dies auf diese Weise geschehen. Es sey der Geist = s, die Materie nach den bisherigen Begriffen = m. Ein Querstrich bedeute die Scheidewand zwischen beyden. So muß der Spiritualismus so $\frac{s}{m}$, der Materialismus so $\frac{o}{s = m}$, das neue System aber so $\frac{s = m}{o}$, ausgedruckt werden. Nämlich der Spiritualist macht zwischen Geist und Materie einen Unterschied, er hat zwey Classen von Wesen. Der Materialist hat da, wo jener den Geist hinsetzt, nichts, und setzt diesen bey die Materie herab. Ich finde da, wo der Spiritualist die Materie, der Materialist Geist und Materie hat, nichts, sondern setze die Materie in die Classe des Geistes hinauf.

Um nun dieſe und andere höchſtwichtige Wahrheiten aufs deutlichſte ins Licht zu ſetzen, blieb mir kein anderer Weg übrig, als mit den erſten Elementen aller menſchlichen Erkenntniß anzufangen, und vor allen Dingen die Art und Weiſe unſers Wahrnehmens, Empfindens und Erkennens ins Reine zu bringen. So ſehr ich mich nun auch bemühete, alle Wörter im allgemeinſt-üblichen Sinne zu nehmen; ſo war es doch nicht möglich, diejenigen Begriffe, welche unſre bisherige Philoſophie davon feſt geſetzt hatte, durchaus beyzubehalten, weil ich dieſe Begriffe größten Theils vieldeutig und verworren fand. Ich mußte alſo zu Vermeidung des Mißverſtändniſſes jedem Worte nur Einen von dieſen Begriffen anweiſen, die übrigen davon ausſchließen, und ſo entſtand allerdings eine Terminologie, die mit der anderer Philoſophen nicht ganz dieſelbe iſt, die ſich aber doch dem gemeinen Sprachgebrauche ſo ſehr nähert, als dieſes, ohne der Beſtimmtheit zu ſchaden, nur immer möglich war. Um ein Beyſpiel zu geben, ſo kann wohl kein Begriff unbeſtimmter ſeyn, als der, den man bisher mit dem Worte Bewußtſeyn verbunden hat. Bald wird es für Wahrnehmung, bald für Empfindung, bald für Vorſtellung u. ſ. w. gebraucht, das doch alle ſehr verſchiedene Dinge ſind. Ich beſtimmte jenem Worte alſo folgenden engen und

unabänderlichen Sinn. Ich nenne Bewußtseyn, das innere Gefühl, welches bey mehrern Gelegenheiten, z. B. beym Handeln und Leiden in mir, im Ich, (oder in einem andern Wesen,) entsteht, abstrahirt von allem, was von diesem Gefühle Ursache seyn, oder worauf es sich beziehen könnte. Dieses Bewußtseyn kann also nicht weiter erklärt, es muß von jedem selbst gefühlt werden, und macht den Grundstein von aller unsrer Erkenntniß aus.

Auf eine ähnliche Weise verhielt es sich mit den Wörtern Ursache, Folge, Wirkung, Kraft u. s. w., deren Begriffe ich alle nach den nämlichen Grundsätzen aufs genaueste und richtigste zu bestimmen mich bemühete. Auf eine ganz eigene, und, wie ich glaube, höchst einleuchtende und unwidersprechliche Weise habe ich die wichtige Lehre vom Einfachen, vom Raume und von der Zeit entwickelt, wodurch denn nicht nur alle bisherige deßfalsige Streitigkeiten gänzlich wegfallen müssen, sondern auch manche andere, neben dem eigentlichen Wege gelegene Lehren ihre Bestimmung erhalten. Dahin rechne ich z. B. die Sätze, daß der physische Punct einen Raum einnehme und dennoch nicht ausgedehnt sey; daß der geometrische Punct entstehe, wenn man den physischen wegnimmt,

oder wegdenkt: daß die unendliche Theilbarkeit der Linie eine Ungereimtheit sey, u. s. w.

Eben so ergab sich durch die Entwickelung der Lehre von den Sinnen schon, daß eine Materie der Wärme eben so wenig existire, als eine Materie des Lichts, worauf doch unsre Naturforscher so sehr viel gebauet haben, u. s. w.

Diese und andere Lehren habe ich denn im ersten Buche der allgemeinen Aetiologie zusammen gefaßt, welches bereits zu Ostern des vorigen Jahrs im Drucke erschienen ist. Nach Berichtigung dieser Hauptgrundbegriffe, mußte ich die Natur in ihrem Innern näher betrachten. Dies wird der Gegenstand des zweyten Buchs seyn, und in dem dritten werde ich Anwendungen von allen diesen Lehren machen, und dies wird eine neue practische Philosophie, im weitesten Verstande des Worts, werden.

Bey der Errichtung dieses Lehrgebäudes ging nun meine Hauptsorge dahin, nichts zu setzen, von dessen Wahrheit ich nicht vollkommen überzeugt wäre; ich wollte lieber stehen bleiben, als weiter — träumen. Daneben bekümmerte ich mich wenig um andere Systeme; ich war nur bedacht, das meinige vollkommen zu befestigen. Habe ich dies gethan, urtheilte ich, so muß jede andere Lehre, die der meinigen widerspricht, von selbst fallen; indem ja doch

nur Eine Wahrheit seyn kann. Darin aber habe ich mich geirrt. Ich bemerkte bald, daß Manche sich bey ihren bisherigen Meinungen so wohl befanden, daß sie es nicht einmahl der Mühe werth hielten, etwas diesen Widersprechendes zu untersuchen. Andere, selbst angesehene Philosophen, hatten mich gänzlich mißverstanden, indem sie über meine Erklärungen wegglitgen, und mit den von mir gebrauchten Wörtern ihre Begriffe verbanden. Ja, es gab so gar einige boshafte Knaben, die, weil sie das neue Lehrgebäude nicht begriffen, oder durch einige in der Einleitung vorkommende Ausdrücke, ihre Kleinheit beleidigt fanden, dasselbe mit Koth bewarfen.

Ich war also genöthigt, jenen defensiven Weg zu verlassen und angriffsweise zu gehen. Ich schrieb das Journal für Wahrheit, dessen erstes Stück verwichene Ostern heraus kam. Darin griff ich fürs erste die Grundstützen des Kantischen Systems an, und vertheidigte und erläuterte zugleich das meinige. Im zweyten Stücke dieses Journals, das auf nächstkünftige Ostern erscheinen wird, soll die Beleuchtung der Reinholdischen Philosophie mein Hauptgegenstand seyn.

Ich bin nun vollkommen überzeugt, daß in unsrer bisherigen Philosophie gar wenig Trost

zu finden ſey, daß es theils an der Feſtigkeit ihrer Fundamente fehle, theils die wenige Wahrheit, welche ſie enthält, in einen ſolchen Schwall von unnützem Wörterkram eingehüllt ſey, daß wohl nur Wenige Luſt haben möchten, ſie da heraus zu ſuchen; — daß im Gegentheile meine Lehre ſo ſehr einfach, begreiflich und überzeugend iſt, daß ich noch Keinen gefunden habe, der nicht ſogleich von deren Wahrheit überzeugt worden wäre, in ſo fern ich mich nur ausführlich mit ihm unterhielt, und er nur Willen zur Ueberzeugung mitbrachte. Eben hierzu mache ich mich unter eben dieſen Bedingungen in Anſehung eines jeden Unbefangenen, — auch von nur mittelmäßigem Geiſtesvermögen, — anheiſchig.

Alſo, liebe Mitbürger! macht Euch doch, — auf kurze Zeit wenigſtens, — von Eurer bisherigen Vorſtellungsweiſe los! Bekämpft Eure Vorliebe für dieſes oder jenes Syſtem, und ſollte es Euer eigenes ſeyn! Thut einmahl als ob Ihr nichts wüßtet, und eben erſt zu leben, oder wenigſtens zu denken, anfinget! Prüfet dann die Sätze der Aetiologie, mit Beyhülfe des Journals für Wahrheit, Schritt für Schritt mit unbefangener Vernunft. Findet Ihr alsdann mein Syſtem unrichtig; ſo widerlegt mich, oder theilt mir Eure Zweifel mit. Wißt Ihr

dazu keine ſchickliche Gelegenheit; ſo ſteht Euch mein Journal offen. Werdet Ihr aber, wie ich es hoffe, von der Wahrheit meiner Lehren überzeugt; ſo verbindet Euch mit mir, und laßt uns mit vereinigten Kräften dem Aberglauben und dem Irrthume Trotz bieten! — Denn wahrlich er hebt ſein Schlangenhaupt wieder mächtig empor; ſucht mit Hülfe der Politik in die Gemächer der Fürſten zu dringen, und Vernunft, Gerechtigkeit und Menſchenglück, die feſteſten Grundpfeiler der Thronen, zu ſtürzen!

Geſchrieben im November 1793.

Georg Friedrich Werner.

IV.

Dogmatiſche Briefe.

Acht und dreyßigſter Brief.

Vergleichung des kritiſchen Idealismus mit dem Nominalismus und Realismus.

Ich habe ſo gut, wie Sie, eine Zeit lang geglaubt, der Streit der dogmatiſchen Philoſophie mit der kritiſchen ſey kein anderer, als der alte Streit der Realiſten mit den Nominaliſten. Es verdient Entſchuldigung, wenn man den Nominaliſten und den kritiſchen Idealiſten für einerley hält; allein bey genauerer Unterſuchung findet man bald, daß ſie ſehr verſchieden von einander ſind.

Der Nominaliſt läugnet alle Realität unſrer allgemeinen Erkenntniß; die Worte, womit wir ſie bezeichnen, ſind ihm nichts als bloße Worte, denen keine Sachen entſprechen; nur die Erkenntniß des Einzelnen hat, nach ſeiner Meinung, Realität; und wenn aus der bloßen Worterkenntniß ſoll Sacherkenntniß werden, ſo muß ſtatt des Allgemeinen das Einzelne angeſchauet werden. Hier waren alſo Worte und

Sachen einander entgegen gesetzt, das, was diese Worte bezeichnen sollte, mochte übrigens die sinnlichen Merkmahle des Raumes und der Zeit enthalten oder nicht; nur in concreto entsprachen den Worten Vorstellungen von einer Sache, in abstracto nicht.

In der kritischen Philosophie sind, nicht Sachen und Worte, sondern Sachen und Vorstellungen einander entgegen gesetzt. Die Worte bezeichnen zwar Vorstellungen, aber diesen Vorstellungen entsprechen keine Sachen oder Gegenstände, wenn sie bloße Begriffe ohne die sinnlichen Merkmahle oder ohne die sinnlichen Anschauungen des Raumes und der Zeit sind. Diese sinnlichen Anschauungen können aber auch allgemeine Dinge seyn, ein Dreyeck, ein Zirkel, eine Figur in abstracto.

Nach dem Systeme der Nominalisten giebt es keine Realität für die allgemeine Erkenntniß, als in dem Einzelnen, sie mag übrigens die sinnlichen Merkmahle des Raumes und der Zeit enthalten oder nicht. Der allgemeine Begriff eines Dreyecks hat in abstracto eben so wenig Realität, als jeder andere allgemeine Begriff, ob er gleich die sinnliche Anschauung des Raumes enthält. Der Begriff meiner denkenden Substanz hingegen hat Realität; das Wort, das ihn bezeichnet, ist kein bloßes Wort, ob er gleich keine

ſinnliche Anſchauung, es ſey des Raumes oder der Zeit, enthält. In der kritiſchen Philoſophie hingegen hat die allgemeine Erkenntniß Realität, ſo bald ſie eine ſinnliche Anſchauung enthält, die Erkenntniß des Einzelnen aber nicht, wenn ſie keine ſinnliche Anſchauung des Raumes oder der Zeit enthält.

Hier haben Sie ſchon zwey verſchiedene Bedeutungen des Wortes Realität; es giebt aber noch eine dritte, die der Leibnitziſchen Philoſophie eigen iſt. Laſſen Sie ſie uns alle mit einander vergleichen, und Sie werden ſehen, daß die Theorie der kritiſchen Philoſophie gerade diejenige iſt, die auf die unheilbarſten Widerſprüche führt.

In dem Syſteme der Nominaliſten hatte die allgemeine Erkenntniß in abſtracto zwar keine Realität, aber doch in concreto. Die Univerſalia, welche durch die Worte bezeichnet werden, hatten außer dem Einzelnen weder Möglichkeit noch Wirklichkeit; ſie waren bloße Worte, ihnen entſprachen in abſtracto keine Sachen; ihre Erkenntniß hatte keine Realität, es war keine Erkenntniß; das war ſie nur in concreto. Bey der Erkenntniß der endlichen Dinge hatte das keine Schwierigkeit; dieſe konnte durch die Gegenſtände des innern und der äußern Sinne Realität erhalten. Ganz an-

ders ſchien es bey der Erkenntniß des Unendlichen zu ſeyn. So bald man ſich indeß von der Wirklichkeit des unendlichen Weſens überzeugt hat, ſo kann man in dieſem Syſteme auch der Erkenntniß des Unendlichen ihre Realität nicht abſprechen. Denn hier iſt ebenfalls etwas Mögliches und Wirkliches, ein Etwas, kein leeres Wort, ſondern eine Sache, der die Univerſalia zukommen.

Ganz anders wird es, wenn die allgemeine überſinnliche Erkenntniß nur dadurch ihre Realität erhalten ſoll, daß ſie mit ſinnlichen Anſchauungen, d. i.: mit Anſchauungen der äußern Sinne, verbunden wird; das iſt die Theorie der kritiſchen Philoſophie.

In dem Syſteme der Nominaliſten hat die allgemeine überſinnliche Erkenntniß wenigſtens in concreto Realität; das Einzelne, das ſie als möglich und wirklich vorſtellt, iſt möglich und wirklich; es iſt Etwas, eine Sache. In der kritiſchen Philoſophie, wo ſie ihre Realität durch die Verbindung mit ſinnlichen Anſchauungen erhalten ſoll, iſt das, was ſie auch nach dieſer Verbindung als möglich und wirklich vorſtellt, keine Sache, ſondern eine bloße Vorſtellung. Was zu der überſinnlichen Vorſtellung hinzu kommt, iſt Raum und Zeit, und das ſind beydes, wie die kritiſche Philoſophie will, Er-

ſcheinungen; Erſcheinungen ſind aber keine Sachen, es ſind Vorſtellungen. Sind nun keine Sachen außer der Vorſtellung möglich und wirklich, die dieſe Vorſtellungen wirken, worin alſo die Erſcheinungen gegründet ſind; ſo ſtellt unſre geſammte Erkenntniß keine Sachen vor, die überſinnliche für ſich nicht, und mit den ſinnlichen Anſchauungen verbunden, auch nicht.

Das iſt ſo augenſcheinlich, daß man in der gemeinſten Sprache eine Erſcheinung einer Sache entgegen ſetzt. Man ſagt: der Regenbogen iſt keine wirkliche Sache, ſondern eine Erſcheinung; man ſetzt die Erſcheinung der Realitat entgegen. Es iſt alſo widerſprechend, daß die ſinnlichen Anſchauungen der reinen Verſtandeserkenntniß Realität geben, und doch bloße Erſcheinungen ſeyn ſollen.

Allein vielleicht ſind es die Dinge an ſich, worin die Erſcheinungen gegründet ſind, welche der reinen Verſtandeserkenntniß Realität geben. Dieſe ſind keine Vorſtellungen; ſie ſind Sachen, Gegenſtände, wahre Dinge, Realitäten, keine Erſcheinungen. So ſichert die Leibnitziſche Philoſophie der Erkenntniß ihre Realität. Sie ſagt: die Erſcheinungen ſind bene fundata, gegründet in Etwas, in Dingen, die nicht Erſcheinungen ſind.

Sagt dieses die kritische Philosophie auch, so ist aller Streit mit ihr geendigt; sagt sie es nicht, so ist ihre Realität der Erkenntniß nur in den Worten. Was sagt sie also? Hier ist der wahre Mittelpunct, wo alle Vorwürfe von Mißverstehen zusammen fallen.

Sie sagt *): „wir lassen Verstandeswesen, (noumena,) zu.“ Nach ihrer eigenen Erklärung **) heißt das: „Gegenstände, so fern sie bloß durch den Verstand vorgestellt werden können.“ Sie sagt also: Wir lehren, daß Gegenstände möglich und wirklich sind, deren Möglichkeit und Wirklichkeit nicht durch die Sinnen erkannt, sondern durch den Verstand vorgestellt wird.

Sie wäre also mit der dogmatischen Philosophie eins. Allein sie setzt hinzu ***): „Nur mit der Erschränkung, daß wir von diesen Verstandeswesen ganz und gar nichts Bestimmtes wissen, noch wissen können.“ Nichts Bestimmtes! Was heißt das? So stehen die wichtigsten Gründe der kritischen Philosophie, auf die gerade alles ankommt, auf Schrauben. Heißt es: Wir wissen von diesen Dingen nicht alle Bestimmungen,

*) Prol. S. 105.

**) Eben daselbst S. 107.

***) Eben daselbst S. 105.

die zu ihrer ganzen Individualität gehören? Diese weiß nur der unendliche Verstand; denn der Bestimmungen aller einzelnen Dinge sind unendlich viele. Welche dogmatische Philosophie hat das je behauptet? Heißt es aber: Wir wissen nicht durch den Verstand und die Vernunft, ob sie möglich und wirklich sind: so wissen wir auch nicht, ob unsre Erkenntniß Realität hat. Denn die reine Verstandeserkenntniß hat an sich keine, und durch die sinnlichen Anschauungen erhält sie auch keine, wenn diese bloße Erscheinungen sind, von deren Gründen, die nicht wieder Erscheinungen seyn können, wir nicht wissen, ob sie möglich und wirklich sind. Hier kommt die kritische Philosophie in das unausweichliche Dilemma: Entweder erhält die reine Verstandeserkenntniß dadurch Realität, daß sie mit sinnlichen Anschauungen verbunden wird, von denen wir wissen, daß sie in möglichen und wirklichen Dingen gegründet sind, und alsdann wissen wir Etwas von Dingen an sich; oder wir wissen von Dingen an sich nichts, und dann kann die reine Verstandeserkenntniß durch ihre Verbindung mit den sinnlichen Anschauungen keine Realität bekommen; denn was diese Anschauungen vorstellen, sind bloße Erscheinungen, und also keine wahre Realitäten.

Neun und dreyßigster Brief

Von den Kategorien.

Daß die Kategorien die höchsten und allgemeinsten Begriffe sind, darüber ist kein Streit. Die kritische Philosophie erklärt sie aber für bloße Verstandesformen, und läugnet, daß sie ohne Anschauungen, Realität haben, daß wir also vermittelst derselben von den Dingen selbst etwas wissen, oder daß wir erkennen, es komme den Dingen an sich etwas zu, das ihnen entspreche.

Wir haben gesehen, daß die Anschauungen, wodurch die Erkenntniß Realität erhält, nicht die sinnlichen Anschauungen des Raumes und der Zeit der kritischen Philosophie seyn können. In Gott erhalten sie diese Realität durch die völlig unsinnliche Anschauung der unendlichen Realitäten des allerrealsten Wesens; dahin haben uns die Grundsätze der kritischen Philosophie selbst geführt.

Wie erhalten sie aber diese Realität für uns, wenn sie sie nicht durch die sinnlichen Anschauungen des Raumes und der Zeit erhalten? Um diese Frage gründlich zu beantworten, müssen wir die kritische Theorie von den Kategorien selbst etwas genauer untersuchen.

Sie behauptet zuvorderſt, daß die Kategorien a priori in dem Gemüthe ſeyn müſſen; ſie ſucht ſie hiernächſt von den Urtheilen abzuleiten, weil der Verſtand das Vermögen zu urtheilen iſt, und da dieſe Ableitung bloß an der Form der Urtheile, ſo wohl überhaupt, als an der Form ihrer Gattungen vorgenommen wird, ſo behauptet ſie endlich, daß ſie bloße Formen des Verſtandes ſind, die ihren Inhalt, oder ihren Art- und individuellen Unterſchied, durch andere Vorſtellungen, als durch Verſtandesbegriffe, und alſo durch Vorſtellungen der Sinne, erhalten müſſen.

Ueber den erſten dieſer Sätze bin ich mit der kritiſchen Philoſophie völlig einverſtanden, nur, daß ich nicht, wie ſie, auf halbem Wege ſtehen bleiben, und Fragen unbeantwortet laſſen kann, die ſich von allen Seiten aufdringen. Freylich möchte vielleicht die Beantwortung dieſer Fragen in den realen Dogmatismus zurück führen; doch darf das ein Grund ſeyn, ihnen auszuweichen?

1. Die kritiſche Philoſophie leitet die Kategorien aus den Urtheilen ab. Hier kann man ſich nicht entbrechen, zu fragen: wie kommen ſie aber in die Urtheile, was legte ſie in dieſe Urtheile? Betrachten wir ſie in den wirklichen Urtheilen, die wir hören, leſen oder ſelbſt denken;

so müssen wir fragen: woher nimmt der Urtheilende diejenigen Elemente derselben, woraus man die Kategorien herleiten kann? Betrachten wir die Urtheile vor ihrer Wirklichkeit, in ihrer Möglichkeit also; so muß man fragen: wie kommen die Kategorien, die wir hernach aus den wirklichen Urtheilen ableiten, ohne die aber gar keine Urtheile möglich sind, in die Seele selbst?

Es muß hier mit den Kategorien wohl eben die Bewandtniß haben, als mit den reinen Anschauungen. Beyde sind vor dem Urtheilen in der Seele; wie kommen sie aber dahin? Ueber die Beantwortung dieser Frage ist die kritische Philosophie in Ansehung der Anschauungen unbefriedigend und schwankend, in Ansehung der Kategorien aber ganz stumm. Gleichwohl enthält die Frage über das Entstehen der Kategorien zwey Theile. Erstlich: Wie kommen die Kategorien zum klaren und deutlichen Bewußtseyn; und zweytens, da sie schon vor diesem klaren und deutlichen Bewußtseyn in der Seele seyn mußten, woher kamen sie und wie waren sie darin?

Sie sehen, daß es so gut als gar keine Antwort seyn würde, wenn man sagen wollte: durch das Urtheilen; weil sie von den Urtheilen abgeleitet werden. Denn da die Kategorien zu den Elementen der Urtheile gehören, so müssen wir ihre Möglichkeit schon begriffen haben, ehe wir

die Möglichkeit des Urtheilens begreifen können. Wir wollen erst fragen: wie gelangen wir zu dem klaren und deutlichen Bewußtseyn der Kategorien?

Nach der Analogie der reinen Anschauungen müßte der erste formale Grund der Möglichkeit der Kategorien allein angeboren seyn; es müßte Eindrücke bedürfen, um das Erkenntnißvermögen zuerst zu der Vorstellung der Kategorien zu bestimmen. Die Erwerbung derselben müßte daher das seyn, was Hr. Kant eine acquisitio originaria nennt *).

Nach dieser Erklärung können also die Kategorien nicht durch die Eindrücke von außen in die Seele kommen; das klare und deutliche Bewußtseyn derselben wird durch die Seele selbst gewirkt. Wie aber wird es gewirkt? Durch das Urtheilen, sagt die kritische Philosophie, wie alle allgemeine Begriffe, und das hat Wolf bereits zu seiner Zeit erwiesen. Allein die Urtheile enthalten selbst schon Kategorien, sonst könnten sie nicht daraus abgeleitet werden. Hier würde man unaufhörlich in einem Zirkel herum gehen müssen, wenn man nicht schon die reinen Verstandesbegriffe vor den Urtheilen in der See-

*) S. N. Entdeck. S. 70. Phil. Mag. B. 4. St. 2. S. 225.

le annehmen wollte. Sie müſſen alſo ſchon vor allem Urtheilen in der Seele ſeyn, aber nicht deutlich und entwickelt.

Wie kommen ſie aber ſelbſt in dieſer Geſtalt in die Seele? Das iſt der zweyte Theil der Frage, auf den die kritiſche Philoſophie nirgend auch nicht mit einem Worte geantwortet hat. Sie weiſet uns, wie in ſo vielen andern Fällen, mit einem Worte ab; ſie ſagt: ſie ſind a priori. Das heißt nichts weiter, als ſie kommen nicht durch die äußern Empfindungen in die Seele. Das wußten bereits alle Schüler der Philoſophie, die vom Plato gelernt haben. Der Griechiſche Weltweiſe ſah, daß dieſe Antwort noch nicht hinreichend ſey, allem fernern Fragen ein Ende zu machen. Denn er begriff ſehr wohl, daß man immer noch fragen müſſe: woher kommen denn die reinen Verſtandesbegriffe, wenn ſie nicht durch die Empfindung in die Seele kommen? und er half ſich kurz und gut mit ſeiner Reminiſcenz. Damit ſchien man nun wenigſtens ihre Möglichkeit zu begreifen. Allein auch ſo gut läßt es uns die kritiſche Philoſophie nicht werden. Sie ſagt uns: ſie ſind a priori in dem Gemüthe, und damit verbietet ſie uns alles weitere Fragen.

Vierzigſter Brief.

Fortſetzung.

Sie haben Recht, Platons Antwort iſt nicht peremtoriſch. Denn wie kommen die reinen Verſtandesbegriffe in die Seele in ihrem dämoniſchen Zuſtande?

Da ſie ſchlechterdings nicht von außen in dieſelbe kommen können, ſo müſſen ſie von dem erſten Augenblicke ihres Seyns, wie der Baum in ſeinem Keime, und das Thier in dem Eye, in ihr geweſen ſeyn. Sie waren alſo in ihren Gründen in der Seele zubereitet; und ſo bald die Einwirkungen von außen dieſen Keim befruchteten, ſo bald dieſe Reitze das punctum ſaliens in Bewegung ſetzten, entwickelte er ſich allgemach mit Hülfe dieſer Gründe; er fand Nahrung, und hatte das Vermögen, ſich dieſe Nahrung zu aſſimiliren.

Die Seele, das Gemüth, oder wie ſie dieſes denkende Etwas ſonſt nennen wollen, iſt in dem erſten Augenblicke ſeines Daſeyns Etwas Wirkliches, ein Ding, ein Mögliches. Was es denkt, iſt wirklich, möglich, Etwas; ſeine Gedanken ſind Vieles, und wo Vieles iſt, da iſt Eins; ſie ſind veränderlich; Manches, das es denkt, könnte es auch nicht denken, und Manches, das es nicht denkt, könnte es denken.

Indem es aber als etwas mit Verſtand und Vernunft Begabtes wirklich iſt, hat es Vorſtellungen von ſich ſelbſt, und damit auch von allen Beſtimmungen, die zu ſeinem Ich gehören. Einige von dieſen gelangen endlich zum deutlichen Bewußtſeyn, und mit dieſem bilden ſich durch die Abſtraction die reinen Verſtandesbegriffe, deren Gegenſtände es von Anfang an durch unentwickelte Vorſtellungen in ſeinem eigenen Selbſt anſchauete.

Wenn der Verſtand und die Vernunft durch Urtheilen und Schließen zu dem deutlichen Bewußtſeyn der höchſten Verſtandesbegriffe des Möglichen und Unmöglichen hinauf geſtiegen iſt, und mit dieſen die erſten Wahrheiten des Widerſpruches und der Identität gedacht hat: ſo kann es die untergeordneten reinen Verſtandesbegriffe durch eben die Operationen des Urtheilen und Schließens aus den höhern zuſammen ſetzen, und daraus nothwendige und ewige Wahrheiten herleiten. So entſtehen dann in dem menſchlichen Verſtande die reinen Verſtandesbegriffe und die nothwendigen und ewigen Wahrheiten, die in unſrer Metaphyſik die Ontologie ausmachen.

Hier haben wir zugleich den überzeugendſten Beweis von der Priorität der reinen Verſtandesbegriffe, ſo wie von der Nothwendigkeit

der Wahrheiten, deren Hauptbegriffe sie sind. Denn da sie die höchsten Begriffe sind, so müssen ihre Gegenstände vor allem Einzelnen seyn; und da sie unentwickelt bereits in der Seele von dem ersten Augenblicke ihres Daseyns vorhanden sind, so müssen sie vor aller Erfahrung, mit der sich die menschliche Erkenntniß entwickelt, vorher gehen; da sie endlich die höchsten Gattungen von Dingen vorstellen, so enthalten sie nichts anderes als beständige und unveränderliche Merkmahle; und wenn diese nach dem Satze des Widerspruches und des zureichenden Grundes mit ihnen in einem logischen Verhältnisse gedacht werden, so müssen daraus Urtheile entstehen, die schlechterdings nothwendig und ewig sind.

Bey dieser Art, die reinen Verstandesbegriffe zu betrachten, fallen alle die Schwierigkeiten weg, in die sich die kritische Philosophie bey der ihrigen verwickelt.

1. Da sie ihnen die Priorität an sich, nicht für uns beylegt, so ist sie über allen Zweifel erhaben. Denn das Höhere muß an sich vor dem Niedrigern seyn. Da die Kategorien ferner in der Seele mit ihrem Daseyn, wiewohl noch unentwickelt, vorhanden sind, so müssen sie vor aller Erfahrung vorher gehen. Diesem Beweise ihrer Priorität und der Nothwendigkeit

der Wahrheiten, worin ſie die Hauptbegriffe ſind, kann der Skepticismus nichts anhaben. Wie aber die kritiſche Philoſophie dieſe Priorität der Begriffe gegen ihn vertheidigen könne, iſt ſchlechterdings nicht abzuſehen. Sie ſagt: die Kategorien ſind a priori im Gemüthe, weil ſonſt keine allgemeine Erfahrung möglich iſt. Dieſe aber läugnet der Skeptiker; er hält alle Erfahrung für das, was die kritiſche Philoſophie bloße Wahrnehmungen nennt. Sind hingegen die Gegenſtände der reinen Verſtandesbegriffe die höchſten Dinge, ſo müſſen ſie nothwendig an ſich vor allen andern ſeyn. Dieſe Verkehrung der Ordnung der Dinge findet ſich beynahe durchgängig in der kritiſchen Philoſophie, und daher kommt es, daß ſo viele ihrer Beweiſe auf einer petitio principii beruhen. Sie beweiſet das Daſeyn Gottes aus der Harmonie der Sittlichkeit und Glückſeligkeit, da doch die Allgemeinheit und moraliſche Nothwendigkeit dieſer Harmonie nicht anders als aus dem vollkommenſten Willen Gottes bewieſen werden, und alſo nicht anders gewiß ſeyn kann, als wenn der nothwendige Vorderſatz: es iſt ein Gott, bereits aus andern Gründen gewiß iſt.

2. Der reale Dogmatismus kann das Entſtehen und Seyn der reinen Verſtandesbegriffe

in der Seele auf eine verſtändliche Art erklären. Die kritiſche Philoſophie muß ſich begnügen, zu ſagen: ſie ſind, ohne auf eine verſtändliche Art zu erklären, wie ſie ſind, wie ſie entſtehen, und warum ihnen die Priorität vor aller Erfahrung zukommt. Sie muß alſo ihr Seyn völlig ſo annehmen, wie die ſcholaſtiſche Philoſophie ehemahls ihre qualitates occultas annahm. Von dieſer Aehnlichkeit der kritiſchen Philoſophie mit dieſem ſchwachen Theile der ſcholaſtiſchen Philoſophie giebt es mehrere Beyſpiele, von denen ich Ihnen nächſtens einmahl ausführlicher ſchreiben werde.

3. Da endlich die Beſtimmungen der Dinge, welche die Gegenſtände der reinen Verſtandesbegriffe ſind, der Seele ſelbſt zukommen, und in ihr von dem Verſtande angeſchauet werden; ſo kann es ihnen nicht an Realität fehlen. Sie erhalten nicht erſt Realität durch ihre Beziehung auf Raum und Zeit; denn ſie hatten ſie ſchon, da die Beſtimmungen, die ihre Gegenſtände ſind, ſogleich von Anfang mit dem Daſeyn der Seele als Beſtimmungen in ihr vorhanden waren; ſie ſind alſo nicht bloße Formen des Verſtandes, denn ſie ſtellen Etwas in dem Möglichen und Wirklichen vor. Sie ſehen nun, warum ich nicht, wie die kritiſche Philoſophie, auf halbem Wege ſtehen bleiben durfte, wenn

ich die Priorität der Kategorien gründlich beweisen, und ihr Seyn und Entstehen in der Seele auf eine verständliche Art erklären wollte.

Ein und vierzigster Brief.

Ist die Kategorien-Tafel der Kritik der reinen Vernunft vollständig?

Ich glaube, wir sind nun darüber eins, daß, wenn man auch die Kategorien von den Urtheilen abstrahiren will, sie doch darum nicht bloße Verstandesformen sind, denen nichts in den Dingen entspricht, und noch weniger bloße Bestimmungen an Raum und Zeit, mit denen sie erst in Verbindung Gegenstände ausmachen. Allein vielleicht hat diese analytische Herleitung der Kategorien doch wohl andere Vortheile, um deren willen wir sie der synthetischen Herleitung der gewöhnlichen Ontologie vorziehen könnten. Die Kritik der reinen Vernunft scheint ihr folgende Vorzüge beyzulegen: 1. daß man in einer schönen Tafel alle mögliche Kategorien übersehen, und 2. sich der Vollständigkeit ihrer Aufzählung versichern kann. Dieses letztern Punctes hält sie sich so gewiß, daß der berühmte Verfasser der Kritik der reinen Vernunft behauptet, auf diese Art den ganzen Verstand ausgemessen zu haben. 3. Einige Freunde der kritischen

Philoſophie legen dieſer Kategorien-Tafel noch einen dritten Vorzug bey, daß man nämlich darnach jede Materie am beſten wiſſenſchaftlich behandeln könne.

Ueber das Erſte wollen wir vor der Hand nicht ſtreiten; es wird ſich in der Folge davon reden laſſen. Um aber des zweyten Vortheils gewiß zu ſeyn, müßte man ſich erſt durch die Kategorien-Tafel der Vollſtändigkeit der Aufzählung aller Kategorien verſichert haben. Iſt dieſe in der Kategorien-Tafel wirklich vollſtändig?

Um das zu ſeyn, müßte 1. völlig apodictiſch bewieſen ſeyn, daß außer den Urtheilen, von denen die Kategorien abſtrahirt ſind, ſchlechterdings keine mehr möglich ſind; 2. daß ſie kein einziges weſentliches Stück mehr enthalten, als die, von denen man die Kategorien abſtrahirt hat; 3. daß man keine Kategorie daraus abſtrahirt hat, als die bey irgend einem weſentlichen Stücke zum Grunde liegt; und endlich 4. daß man keine Kategorie, die bey irgend einem Urtheile zum Grunde liegt, überſehen und ausgelaſſen hat.

1. Um das Erſte zu leiſten, müßte bewieſen werden, daß aus den Elementen der Urtheile nicht mehrere zuſammen geſetzt werden können, ſo wie man aus den Elementen der Schlüſſe beweiſet, daß nicht mehr Gattungen

und Arten von Schlüſſen möglich ſind, wovon diejenigen die Figuren und modos ausmachen, die nach den logiſchen Regeln zuläſſig ſind. Dazu würde man aber ſchon die Kategorien nöthig haben, man würde ſie alſo nicht erſt aus den weſentlichen Merkmahlen der Gattungen und Arten der Urtheile abſtrahiren können. Hr. Reinhold hat ſelbſt dieſen Mangel an der Kantiſchen Ableitung der Kategorien erkannt, und er hat ihm abzuhelfen ſich bemühet, indem er die Formen der Urtheile aus dem Begriffe eines Urtheils herzuleiten ſucht. Allein 1. iſt das Fehlerhafte dieſes Begriffs ſchon gründlich gezeigt worden *); 2. muß er bey dieſen Formen ſchon die Kategorien voraus ſetzen, um ſie daraus herzuleiten, z. B. bey der Quantität die Kategorien der Einheit und Vielheit, und man müßte ſie alſo ſchon, wie ich bemerkt habe, vor den Urtheilen klar und deutlich erkannt haben, und ſie folglich nicht erſt daraus herleiten und abſtrahiren können; 3. würde, wenn auch alles Uebrige ſeine Richtigkeit hätte, doch immer nur bewieſen ſeyn, daß die daraus abgeleiteten Urtheile, aber ſchlechterdings nicht, daß nicht mehrere Formen der Urtheile möglich ſeyen.

*) S. Hrn. Prof. Hofbauers Analytik der Urtheile und Schlüſſe, S. 148.

Man könnte vielleicht denken, daß dieser Beweis so leicht zu führen sey, daß man ihn eben darum nicht zu führen nöthig habe. Bey dem Euklides, (III, 20.) ist der Satz bewiesen: der Mittelpunctswinkel ist doppelt so groß als der Peripherie-Winkel, wenn beyde einerley Umkreis zur Grundlinie haben, so bald dieses nur an drey Fällen bewiesen ist. Denn es fällt leicht in die Augen, daß nur diese drey Fälle möglich sind, indem der Mittelpunct in einen von den beyden Schenkeln fallen muß, oder nicht, und in dem letztern Falle, entweder innerhalb oder außerhalb des Peripherie-Winkels.

Ist es aber eben so augenscheinlich, daß es nicht mehr als zwölf Arten von Formen der Urtheile geben kann? Wie wenig dieses der Fall sey, läßt sich bis zum Augenscheine beweisen. Denn es sind noch andere Urtheile möglich und wirklich, aus denen noch andere Kategorien können abgeleitet werden, die in der Kategorien-Tafel nicht vorkommen.

Da einmahl zusammen gesetzte Urtheile gebraucht wurden, um davon Kategorien zu abstrahiren; so kann man fragen: warum geschah dieses bloß mit den bedingten und disjunctiven? Zunächst konnte die Kategorie der Caussalität, oder vielmehr die Kategorien: Grund und Folge, eben so gut an den Caussalurthei-

Urtheilen, als an den bedingten abſtrahirt werden. Die Kategorien: Grund und Folge ſind ſo gut in dem Urtheile: Weil eine Figur ein Dreyeck iſt, ſo ſind ihre Winkel zweyen rechten gleich, als in dem Urtheile: Wenn eine Figur ein Dreyeck iſt, ſo u. ſ. w. Doch das iſt eine Kleinigkeit; wichtiger iſt Folgendes.

Zu den zuſammen geſetzten Urtheile gehören auch die vergleichenden; warum ſind dieſe übergangen? Es giebt deren gleichwohl zwey Hauptarten: 1. Cajus iſt eben ſo wohl tugendhaft, als Sempronius; Cajus iſt nicht tugendhaft, wie Sempronius. An dieſen laſſen ſich die Kategorien der AehnlichKeit und Unähnlichkeit abſtrahiren. 2. Cajus iſt eben ſo reich als Sempronius; Cajus iſt reicher als Sempronius. An dieſen laſſen ſich die Kategorien der Gleichheit und Ungleichheit abſtrahiren.

Es fehlen alſo in der Kategorien-Tafel die Kategorien der AehnlichKeit und Unähnlichkeit, der Gleichheit und Ungleichheit, und ſie müſſen fehlen, weil die Urtheile überſehen ſind, an denen ſie konnten abſtrahirt werden. Weiter braucht es nichts, um zu beweiſen, daß die Kategorien-Tafel unvollſtändig iſt. Man weiß in der That nicht, was man zu der Anmaßung ſagen ſoll: die Kritik der reinen Vernunft habe den Verſtand ausgemeſſen. Das hat man

ſagen können, und, was noch mehr iſt, man hat es glauben können!

2. In der Ableitung der Kategorien von den Urtheilen müßte kein weſentliches Stück derſelben überſehen werden, woraus ſich irgend eine Kategorie ableiten ließe. Um darüber ſicher zu ſeyn, müßte wieder ein ſtrenger Beweis geführt werden, daß kein weſentliches Stück an der Form der Urtheile außer den angegebenen denkbar ſey. Er iſt aber nicht geführt worden, und er kann nicht geführt werden. Denn es laſſen ſich weſentliche Stücke angeben, die zu der Form der Urtheile gehören, und von denen Kategorien abgeleitet werden können, die in der Kategorien-Tafel nicht vorkommen. Sie ſind bereits von einem gründlichen Schriftſteller bemerkt worden, mit deſſen Worten ich ſie anführen will *). „In einem kategoriſchen Ur„theile wird ein Verhältniß gedacht, 1. zwi„ſchen dem Subjecte und Prädicate: Zukom„men oder Nichtzukommen, Bejahung oder „Verneinung; 2. zwiſchen dem Subject-Be„griffe und dem Prädicat-Begriffe: Einſtim„mung oder Widerſtreit; 3. zwiſchen der Sphä„re von S und der Sphäre von P: Einerleyheit „und Verſchiedenheit.“ Nach dieſer richtigen

*) S. H. Maaß Grundriß der Logik, S. 108.

und vollständigern Angabe derjenigen Stücke, die ſich in der Form eines kategoriſchen Urtheiles unterſcheiden laſſen, müßten alſo noch die Kategorien der Einſtimmung, des Widerſtreits, der Einerleyheit und der Verſchiedenheit, in der Kategorien-Tafel ſtehen. Sie ſind allerdings Kategorien; man mag nun die Kategorien als überſinnliche Begriffe, oder als die allgemeinſten Begriffe, oder als die Elemente der Urtheile, oder als die Functionen des Verſtandes bey dem Urtheilen betrachten. Die Kategorien-Tafel leitet bloß aus dem Bejahen und Verneinen die Kategorien der Realität und der Verneinung her. Ob ſich auch dieſe daraus herleiten laſſen, davon werden wir vielleicht ein ander Mahl reden.

3. Muß keine Kategorie aus einer Gattung von Urtheilen abgeleitet werden, die nicht bey irgend einem weſentlichen Stücke derſelben zum Grunde liegt. Die Kategorien-Tafel leitet die Kategorie der Gemeinſchaft aus den disjunctiven Urtheilen ab. Gemeinſchaft erklärt ſie durch Wechſelwirkung zwiſchen dem Handelnden und Leidenden. Wie in einem Urtheile, worin der contradictoriſche Gegenſatz mehrerer Urtheile gedacht wird, die Kategorie der Gemeinſchaft zum Grunde liegen könne, iſt ſchlechterdings nicht abzuſehen.

Zuvörderſt, wie liegen in dem Entgegenſetzen die Begriffe von Handeln und Leiden? Die Begriffe des Handelns und Leidens ſind einander entgegen geſetzt; enthalten aber alle Gegenſätze ein Handeln und Leiden? Der Satz: Die Seele iſt entweder einfach oder zuſammengeſetzt, iſt ein disjunctiver; iſt aber Einfachſeyn und Zuſammengeſetztſeyn ein Handeln und Leiden?

Wollte man hiernächſt ſagen: Handeln und Leiden ſind doch auch einander entgegen geſetzt, und es kann disjunctive Urtheile geben, worin die entgegen geſetzten Glieder Handeln und Leiden ausſagen: ſo würde man die Kategorien von der Materie und nicht von der Form der Urtheile ableiten.

Die Kategorien-Tafel leitet ferner die Begriffe von Subſtanz und Accidens aus der Relation der kategoriſchen Urtheile her. Ich will hier nicht erwähnen, daß dieſes, wenn es überall möglich war, eben ſo gut aus der Qualität der Urtheile hätte geſchehen können. Denn in den kategoriſchen iſt das Zukommen und Nichtzukommen des Subjects und Prädicats, alſo ihre Qualität, auch ihre Relation. Das würde indeß nur die ſchöne Symmetrie der Tafel unterbrechen, die ſich durch eine ſolche Kleinigkeit nicht zu ſtören begehre. Wichtiger aber iſt die

Frage, ob ſich überhaupt die Begriffe von Subſtanz und Accidens bloß aus der Relation des Zukommens herleiten laſſen. Soll der Begriff der Subſtanz bloß aus der Form der Urtheile hergeleitet werden, ſo muß erſt bewieſen werden, oder es muß ſich von ſelbſt verſtehen, daß alle Prädicate nur Handlungen oder Leiden, Vermögen oder Empfänglichkeiten ausſagen können; denn nur in dieſen Fällen müßte das Subject eine Subſtanz ſeyn. Iſt das aber immer ſo? Und giebt es nicht Urtheile, deren Subjecte keine Subſtanzen ſind, als: der Zorn iſt eine Leidenſchaft?

Wollte man wieder ſagen: aber es giebt doch einige Urtheile, deren Subjecte Subſtanzen ſind, und woraus man alſo den Begriff der Subſtanz ableiten kann; ſo würde ich wiederum antworten, daß man alsdann dieſe Kategorien von der Materie und nicht von der Form der Urtheile ableiten würde.

4. Endlich muß keine Kategorie, die bey der Form irgend einer Art von Urtheilen zum Grunde liegt, überſehen und ausgelaſſen werden. — In der Kategorien-Tafel ſind von der Form der nach ihrer Quantität verſchiedenen Urtheile die Kategorien der Einheit, Vielheit und Allheit abſtrahirt, und ſie ſind leicht darin zu entdecken. Denn das Prädicat kommt entweder

Einem unter dem Begriffe enthaltenen, oder einigen, oder allen zu. Allein das Eine, dem das Prädicat zukommt, ist ein einzelnes Ding, und das Viele in dem gemeinen Urtheile ist unter einem allgemeinen Begriffe enthalten, zu dessen Umfange der Umfang des Prädicat-Begriffes ein gewisses Verhältniß hat. Es sind daher keine einzelne, besondere und allgemeine Urtheile ohne die Kategorien vom Einzelnen und Allgemeinen, vom Höhern und Niedrigern möglich. Diese Kategorien finden sich aber in der ganzen Tafel nicht; sie ist also augenscheinlich unvollständig.

Wie aber, wenn wir sogar die reinen Anschauungen aus der Form der Urtheile ableiten könnten? Wäre es dann nicht, selbst nach den strengsten Forderungen der kritischen Philosophie, erwiesen, daß sie nichts anderes als wahre Verstandesbegriffe wären, nur keine reine?

Die Kritik der r. V. leitet die Kategorien auch von zusammen gesetzten Urtheilen ab. Unter diesen giebt es aber auch folgende: wo die Sonne im Frühlinge aufgehet, da ist Osten; wann die Sonne aufgeht, so verschwinden die Sterne. Bey der Form des erstern liegt die Kategorie des Ortes im Raume; bey der Form des letztern liegt die Kategorie der Zeit zum Grunde. Hatte also Aristoteles wohl unrecht, das

ubi und quando mit unter seine Kategorien zu setzen?

Zwey und vierzigster Brief.

Ich glaube, daß ich Ihnen in meinen letzten Briefen hinlänglich bewiesen habe, wie untauglich die Deduction der Kategorien aus den Formen der Urtheile ist, so wohl um die transcendentale Ungültigkeit der Kategorien zu beweisen, als auch vermittelst der Kategorien-Tafel den Verstand auszumessen. Sie meinen indeß, diese Deduction könne doch wohl manchen andern Nutzen haben, als: 1. durch diese tabellarische Darstellung die Classification, und folglich die Uebersicht der Kategorien zu erleichtern; 2. darnach die Materien einer Wissenschaft in der besten Methode vorzutragen. Allein ich halte sie auch dazu nicht einmahl tauglich.

Denn erstlich, um den ersten Zweck zu erreichen, müßte die Tabelle nicht nur vollständig, sondern ihre Vollständigkeit müßte auch ausgemacht seyn; daß sie das aber nicht sey, davon hoffe ich Sie überzeugt zu haben.

Hiernächst müßten auch alle Begriffe nach den Regeln der logischen Eintheilung geordnet, und die niedrigern unter ihren nächsten höhern ihren Platz finden, es müßte keines von den

Gliedern der Eintheilung ausgelaſſen ſeyn, und alle müßten in gehöriger Entgegenſetzung gegen einander ſtehen Um von allem dieſen das Gegentheil zu finden, darf man nur einen flüchtigen Blick auf die ganze Tafel werfen. Die Kategorie der Möglichkeit, die höchſte von allen, findet ſich erſt in der letzten Nummer, da die drey vorher gehenden ſchon die Kategorien der Einheit und Vielheit, der Realitat, der Subſtanz und des Accidens enthielten, lauter Kategorien, die die höchſte Kategorie: Möglich, voraus ſetzen, und unter dieſelbe gehörige niedrigere Begriffe ſind. Vielheit und Allheit, Möglichkeit, Wirklichkeit, Nothwendigkeit ſtehen neben einander, ungeachtet ſie nichts weniger als entgegen geſetzt ſind.

Wenn aber endlich auch alles dieſes an der Tabelle der Kategorien nicht auszuſetzen wäre: ſo würde ſie doch immer zu einem wiſſenſchaftlichen Vortrage der Kategorien-Lehre unbrauchbar ſeyn. Denn es würde ſich vermittelſt derſelben nichts von den Kategorien beweiſen laſſen. Zu den Beweiſen gehören Definitionen, deren Merkmahle entweder an ſich klar ſind, oder aus dem Vorhergehenden können deutlich gemacht werden. Die Begriffe müßten alſo dergeſtalt geordnet ſeyn, daß die untergeordneten aus den höhern können abgeleitet werden. Fänden ſich z. B.

unter den höhern Kategorien, die Kategorie der Unmöglichkeit, der Möglichkeit und der Entgegensetzung; so würden sich daraus die Begriffe des Nothwendigen und Zufälligen herleiten und alsdann die Nothwendigkeit oder Zufälligkeit der Bestimmungen beweisen lassen. So und nicht anders kann eine wissenschaftliche Ontologie entstehen.

Könnte aber nicht wenigstens der andere Zweck durch die Kategorien-Tafel erreicht werden? könnten nicht die Wissenschaften nach der Tabelle der Kategorien wissenschaftlich vorgetragen werden? — Das ist ebenfalls nicht abzusehen. Die tabellarische Methode kann mit der synthetischen Methode verbunden werden, aber nur so, daß sie immer dieser letztern untergeordnet ist. Allein selbst in diesem Falle muß die Tabelle nach den Regeln der logischen Eintheilung auf das strengste, und also ganz anders, als die Kategorien-Tafel der Kritik der reinen Vernunft, abgefaßt seyn. Sonst ist der Vortrag kaum so wissenschaftlich als der ehemahlige Vortrag nach den causarum generibus. Gleichwohl haben sich einige philosophische Schriftsteller der Kategorien-Tafel bey der Ordnung ihres Vortrages bedient, mit welchem Glücke aber, liegt zu Tage.

V.

Ueber die Theorie des Vorstellungsvermögens.

Da durch die Theorie des Vorstellungsvermögens, wie sich der Verfasser derselben an einem andern Orte *) ganz bestimmt darüber erklärt, die Kantische Kritik des Erkenntnißvermögens einen ersten festen Grundsatz erhalten, und dadurch zu dem Range einer Wissenschaft erhoben werden soll; so dürfte eine Untersuchung über das erste Fundament derselben nicht überflüssig scheinen.

Herr R. R. sucht nicht die Merkmahle einer Vorstellung überhaupt aus den verschiedenen Arten der Vorstellungen, der Anschauung, des Begriffs und der Idee, so wie sie von Kant erörtert worden sind, aufzustellen, (denn sonst würde seine angeführte Behauptung ganz ungereimt seyn;) sondern er hat ein ganz eigenes Princip entdeckt, wodurch er nicht nur die Merkmahle einer Vorstellung überhaupt findet, sondern das

*) Beyträge zur Berichtigung bisher. Mißverst. in der Philosophie, Seite 272—273.

ihn auch berechtigt, ein beſonderes Vermögen des menſchlichen Geiſtes anzunehmen, das noch von dem Erkenntnißvermögen verſchieden ſey.

Aus der Beantwortung der Frage: wie läßt ſich ein Vermögen des menſchlichen Gemüths erkennen? läßt ſich über jenes Unternehmen ein Urtheil fällen.

Da die Begriffe von Vermögen und Kraft nur in Beziehung auf denkbare und wirkliche Wirkungen Statt finden; ſo müſſen ſich die Kräfte des menſchlichen Geiſtes durch Wirkungen in unſerm Gemüthe ankündigen; und eine Darſtellung aller ſeiner Vermögen und Kräfte ſetzt eine genaue Beobachtung aller verſchiedenen Wirkungen in denſelben voraus, damit nicht ungleichartige Erſcheinungen von Einer Kraft abgeleitet werden. Aber eben ſo ſorgſam muß der Fehler vermieden werden, daß man Erſcheinungen, die von Einer Art ſind, als verſchieden betrachtet, oder wohl gar Erſcheinungen erdichtet, die gar nicht im Gemüthe vorkommen. Denn in dieſem Falle leitet man, aus dieſen angeblichen Wirkungen, eine Kraft des menſchlichen Geiſtes ab, die er gar nicht beſitzt. Man errichtet ein Gebäude, das keinen Grund hat; man bauet, wie man zu ſagen pflegt, — Luftſchlöſſer. Und dieſes nicht unbedeutenden Fehlers hat

ſich der Verfaſſer des Verſuchs einer Theorie des Vorſtellungsvermögens ſchuldig gemacht.

Er hat ſeine Theorie auf eine vermeinte Thatſache gegründet, die nur ein Werk der productiven Einbildungskraft iſt. Nach ſeiner eigenen Erklärung *) iſt das Bewußtſeyn der Vorſtellung als einer ſolchen, die weder Anſchauung, noch Begriff, noch Idee iſt, die Quelle, aus welcher die Merkmahle einer Vorſtellung und die Theorie eines V. V. überhaupt unmittelbar hervor quellen. Einer Vorſtellung als einer bloßen Vorſtellung iſt ſich aber nur der Herr Rath Reinhold bewußt. Denn der Verfaſſer dieſes Aufſatzes geſteht aufrichtig, daß in ſeinem Bewußtſeyn nur ſinnliche, verſtändige und vernünftige Vorſtellungen vorkommen, daß ihm eine Vorſtellung, mit welcher nicht Eins von dieſen drey Merkmahlen verbunden iſt, gänzlich mangeln. Es kommt zwar die Benennung, wodurch wir die verſchiedenen Arten der Vorſtellungen bezeichnen, nicht unmittelbar in ſeinem Bewußtſeyn vor, aber Eins der Merkmahle ſelbſt, die wir durch die Worte Anſchauung, Begriff und Idee bezeichnen, war immer mit ſeinen Vorſtellungen verbunden. Wenn er alſo Beruf dazu hätte, eine Theorie der Vermögen

*) Beyt. z. B. d. Mißv. in der Philoſ. S. 159.

und Kräfte des menſchlichen Geiſtes zu liefern; ſo würde er nur eine Theorie des ſinnlichen, verſtändigen und vernünftigen Vorſtellungsvermögens aufzuſtellen berechtigt ſeyn. Zu einer Theorie eines reellen Vorſtellungsvermögens überhaupt findet er gar keine Thatſachen in ſeinem Gemüthe. Und hierin kann er gewiß auf die Beyſtimmung aller derjenigen Denker rechnen, die über die Entſtehungsart und den Werth der Gattungsbegriffe ſich nicht mit den Realiſten vereinigen können.

Der Verſtand hat zwar ein Abſtractions-Vermögen, durch welches er Merkmahle, die an mehrern verſchiedenen Dingen gemeinſchaftlich vorkommen, abſondern und zuſammen verbinden kann, wodurch er alſo auch die gemeinſchaftlichen Merkmahle, die allen Vorſtellungen zukommen, abſondern und in eine beſondere Vorſtellung zuſammen faſſen kann; aber dieſe Vorſtellung bleibt immer eine vom Verſtande gewirkte Vorſtellung, und ſie berechtigt uns nicht, auf ein B. B. überhaupt im menſchlichen Gemüthe zu ſchließen, das noch von den Erkenntnißvermögen verſchieden ſey.

Wenn man nun auch den ſo genannten Satz des Bewußtſeyns: „Im Bewußtſeyn wird die Vorſtellung durch das Subject vom Subjecte und Objecte unterſchieden und auf beyde bezogen,“

als einen wahren, für ſich evidenten, allgemeingeltenden Satz annehmen wollte, (daß er aber dieſe unentbehrliche Eigenſchaft nicht urſprünglich an ſich trage, ſcheint Hr. Hofrath Ulrich in der neuen Ausgabe ſeiner Logik S. 132 u. f. mit ungemeinem Scharfſinne und einer ihm eigenen Genauigkeit und Evidenz bewieſen zu haben;) ſo iſt es doch ganz unverkennbar, daß er, weil durch ihn die gemeinſchaftlichen Merkmahle aller Vorſtellungen beſtimmt werden ſollen, nicht durch unmittelbares Bewußtſeyn, ſondern nur durch Abſtraction aufgeſtellt werden, daß er alſo auch nicht als ein Factum betrachtet werden kann, worauf ſich eine Theorie eines wirklich im Gemüthe vorhandenen beſondern Vermögens bauen ließe.

Wenn nun Herr Rath Reinhold auf dieſen vermeinten Satz des Bewußtſeyns ſeine Theorie des V. V. überhaupt gründet, ſo hat die Bemerkung gewiß einen unerſchütterlichen Grund: daß er als ein Baumeiſter, der ſeine Kunſt verſteht, ein Gebäude ohne Grund errichtet hat.

X.

VI.

Berichtigung einer Recenſion
in
der Oberdeutſchen Litteratur-Zeitung,
als ein Nachtrag
zu meinen Unterſuchungen
über
die Kritik der pract. Vernunft.

In der Oberdeutſchen allgemeinen Litteratur-Zeitung findet ſich eine Beurtheilung meiner Unterſuchungen über die Kritik der practiſchen Vernunft, die ich, ſo ungern ich auch ſonſt auf Recenſionen antworte, doch nicht ganz mit Stillſchweigen übergehen kann. Der mir unbekannte Verfaſſer derſelben zeigt ſich überall als einen entſchiedenen Verehrer der kritiſchen Philoſophie, er glaubt auch mit den Geheimniſſen dieſer Schule ſo vollkommen bekannt zu ſeyn, daß er es ſich ſeiner Meinung nach wohl heraus nehmen dürfte, einen Andern mit aller Zuverſicht eines Beſſern zu belehren, und dabey giebt er ſich durchaus die Miene eines recht genauen und unparteyiſchen Beurtheilers; es würde alſo gewiß ei-

ne eben ſo groſſe und unverzeihliche Autor-Sünde ſeyn, wenn ich eine ſolche Recenſion mit Gleichgültigkeit behandeln wollte, als er es für eine literariſche Sünde hielt, meine Unterſuchungen nur mit einer kurzen Anzeige abzufertigen. Zwar glaube ich nicht, daß wir am Ende ganz zuſammen ſtimmen werden, dies iſt nur ſelten der Erfolg einer gelehrten Streitigkeit; ja vielleicht kommt ihm meine Unterhaltung mit ihm nicht einmahl zu Geſichte; allein das ſchadet in der Hauptſache ſo viel nicht; ich benutze einmahl ſeine Bemerkungen zu dem, wozu ſie, wie ich hoffe, da ſind, daß ich nämlich meine eigenen Ideen noch einmahl mit aller Strenge unterſuche. Dabey werde ich mich vor aller Eigenliebe oder bittern Rechthaberey ſorgfältig hüten, und dann hoffe ich gewiß, daß wenigſtens die Leſer meiner Unterſuchungen dieſen kurzen Aufſatz als einen nicht unnützen Nachtrag zu denſelben werden gebrauchen können.

Vor allen Dingen nun ſollte ich vielleicht dem Rec. für die Lobſprüche, die er mir beylegt, meinen Dank zuerſt abſtatten. Er erklärt gleich anfangs mein Urtheil über die Kant. Kritik der pract. Vernunft für das Reſultat einer ſtrengen, ernſthaften, und von tieferm Studium zeugenden, ſo wie redlichen Prüfung; nach ſeiner Meinung zeichne ich mich vor den meiſten übri-

gen

gen Gegnern der kritiſchen Philoſophie durch einen gar nicht oberflächlichen Geiſt, und durch eine tiefe Einſicht in dieſelbe rühmlich aus; und wenn gleich meine Schrift bey der Beſtimmung ihres Werths durch einige ziemlich weſentliche Puncte hindurch gar ſehr zu kurz kommt, ſo bleibt ihr doch immer noch ein und anderes nicht ganz unbedeutendes Verdienſt übrig. Das ſind nun in der That Urtheile, die einen Mann, der gegen öffentlichen Beyfall oder Tadel nicht ganz gleichgültig iſt, doch immer ein wenig rühren ſollten; allein ich muß es frey bekennen, ohne meinen Gegner im mindeſten dadurch beleidigen zu wollen, mich rührt es doch nicht. Fürs erſte kenne ich den Mann, der mich lobt, noch gar nicht, das Lob eines Unbekannten aber rechne ich nie ſehr hoch, und dann ſticht noch überdies der übrige Inhalt der Recenſion gegen dieſe Lobſprüche ſo gewaltig ab, daß ichs unmöglich ganz zuſammen reimen kann. Daß der Recenſent einmahl einen nicht unbeträchtlichen Abſchnitt meiner Unterſuchungen ohne weitere Umſtände und Beweiſe für einen ſich immer mehr anhäufenden Galimathias erklärt, davon will ich jetzt nichts ſagen; denn ſolche artige Floskeln iſt man an einem Theile der kritiſchen Philoſophen ſchon lange gewohnt: wie ſollten ſie auch bey dem blendenden Lichte der Evidenz, worin

ihnen ihr System beständig erscheint, das Unanständige und Beleidigende solcher Ausdrücke wahrnehmen können? Ich will es also ebenfalls so ansehen, als ob es nicht da stünde. Aber daß meine Uebersetzung oder Umschreibung der Kritik gewöhnlich noch viel dunkler und verwickelter ist, als das, was dadurch klar gemacht werden soll; daß ich das eine Mahl das System der kritischen Philosophie fehlerhaft interpretire, und das andere Mahl das Wolfische Vollkommenheits-Princip ein klein wenig verfälsche; daß ich hier und da reicher an Wiederhohlung meiner eigenen Worte, als an bestimmter auffallender Auseinandersetzung bin; daß in meinem kleinen Buche vielfältig Aeußerungen vorkommen, welche von einer Verwirrung der wichtigsten Begriffe zeugen, u. s. w.: wie sich dieses alles mit einem gar nicht oberflächlichen Geiste, mit einem vorzüglich tiefen Studium der kritischen Philosophie, und mit einer redlichen Prüfung derselben vertragen mag, das kann ich fürwahr nicht einsehen. Ich werde also wohl am besten thun, wenn ich dieses ganze mir so unerklärbare Loh, als etwas, wodurch ohnehin in der Sache selbst nichts entschieden wird, vorbey gehe, und mich bloß an das halte, was der Recensent meinen Untersuchungen entgegen setzt. Worin besteht nun das? Ich denke, wir lassen den Geg-

ner, damit wir ihm nicht unrecht thun, so viel möglich selbst reden.

„Bisher," so fängt seine Recension an, „habe man in der Kantischen Philosophie häufig „neue, gewagte, abenteuerliche, widersinnige, „gefährliche Lehren gefunden; ich hingegen sey „durch meine Untersuchungen auf ein anderes „Resultat geführt worden, auf das Resultat „nämlich, daß das Wahre, was die Kritik der „practischen Vernunft uns lehre, etwas sehr „Altes, längst und allgemein Bekanntes, das „Neue hingegen, was sie vorbringe, falsch und „ungegründet sey: er wolle also auch mein Buch „nach diesem doppelten Resultate beurtheilen." — Es ist bekannt, wie viel bey einer gelehrten Streitigkeit darauf ankomme, daß der eigentliche status quaestionis genau und richtig bestimmt werde; es fragt sich also vor allen Dingen, ob ich wirklich auch dieses doppelte Resultat als Resultat meiner Untersuchungen anerkenne. Was nun den ersten Punct betrifft, so nehme ich, auch nachdem ich jetzt diese Recension schon mehrmahls mit aller Aufmerksamkeit gelesen habe, doch immer noch keinen Anstand, es öffentlich und frey zu bekennen, daß ich für meinen Theil, den Vortrag, die Einkleidung und Verbindung weggerechnet, in der Kritik der practischen Vernunft nicht viel, oder wohl gar

nichts, der Sache nach Neues und den Philoſophen bisher ganz und gar Unbekanntes finden kann, ich werde es alſo von einem jeden mit dem größten Danke annehmen, wenn er mir auf eine anſtändige und deutliche Art dergleichen etwas zeigen wird. Hingegen was den zweyten Punct anbelangt, ſo ergiebt es ſich ſchon aus dem, was ich eben da geſagt habe, daß ich dem Recenſenten nicht völlig Recht geben kann; denn da ich das, was die Kritik uns lehrt, in dem Sinne, in welchem ſie es ihrem Geiſte nach lehrt und lehren muß, für nichts Neues und ganz Unbekanntes anſehe, wie kann ich es in dieſer Rückſicht für falſch und ungegründet erklären? So wie der Buchſtabe lautet, iſt freylich Manches in ihr gar neu und fremd, aber auch nach meiner Ueberzeugung unerwieſen und unerweislich. Allein nach dem Buchſtaben darf ein philoſophiſches Syſtem nicht beurtheilt werden; wenn ich es alſo doch zu thun ſcheine, ſo geſchieht das nicht in der Abſicht, den Sinn, den der Buchſtabe giebt, für den wahren Sinn des Syſtems ſelbſt zu erklären, ſondern nur, um auch ſolchen Leſern, die ſich etwa durch den Buchſtaben möchten irre führen laſſen, ein Genüge zu thun. Daneben aber ſuche ich doch immer wieder den Geiſt richtig aufzufaſſen und darzulegen; nur darnach beurtheile ich den ächten, eigenthüm-

lichen Sinn der Kritik, und bey dieser Beurtheilung komme ich immer nur auf das einfache Resultat zurück, daß alles durch und durch zwar eine ganz richtige Zergliederung unsers Wollens, und also auch in Beziehung auf dasselbe unumstößlich gewiß, aber eben deßwegen keine neue Erweiterung unsrer bisherigen Einsichten sey. Eine kurze Auseinandersetzung wird dieses noch deutlicher machen.

Nach dem eigenen Urtheile des Recensenten, und nach dem ganzen Inhalte seiner Recension ist das Wahre, welches ich in der Kritik der practischen Vernunft mit Dank erkenne, mir aber auch zugleich für etwas nicht ganz Unbekanntes erkläre, nichts anderes, als die Entwickelung und Erklärung der gesammten Moralität in ihrer absoluten Möglichkeit und Reinheit aus der freyen Gesetzgebung der reinen practischen Vernunft; oder der Satz: unser Wollen ist nur alsdann an sich gut und moralisch, wenn es durch und durch aus reiner Vernunft entsprungen ist, und ein solches Wollen treffen wir als ein absolutes Sollen wirklich bey uns an. Das Neue hingegen, das ich aber auch zugleich für falsch und ungegründet ansehen soll, beruhet darauf, daß reine Vernunft eben dadurch, daß sie practisch ist, und den Willen a priori bestimmt, dem Uebersinnlichen und Absoluten eine,

obgleich nur practiſche, doch immer wahre ob-jective Realität verſchafft; oder auf dem Satze: eben dadurch, daß wir ein ſolches reines abſolutes Sittengeſetz in uns antreffen, ſind wir von unſrer Verbindung mit einer intelligibeln Welt, und alſo von der Exiſtenz derſelben zwar immer nur moraliſch, aber dennoch für uns ganz unwiderſtehlich verſichert. Dieſe beyden Sätze nun müſſen ohne Zweifel ganz anders nach dem Buchſtaben, und anders nach dem wahren Geiſte der Kritik beurtheilt werden. Nach dem Buchſtaben nämlich lautet der erſtere ſo, als ob man damit ſagen wollte, es ſey gar wohl möglich und auch wirklich ſo, daß unſer Wollen, ohne alle Verbindung mit irgend einer Sinnen-Materie, durch bloße reine Geſetz- oder Vernunftmäßigkeit beſtimmt werde, und dennoch in dieſer ſeiner abſoluten Reinheit und Ueberſinnlichkeit ein für ſich beſtehendes wirkliches Wollen ohne alle Sinnen-Materie ſey, und als ein ſolches erfahren werde; oder als ob wir das, was an ſich und abſolut-gut und rein-moraliſch iſt, ganz allein und abgeſondert von allem Sinnlichen, wirklich wollen, und daß wir es ſo wollen, uns wirklich bewußt werden könnten und müßten. Der andere Satz hingegen ſcheint dem Buchſtaben nach dieſen Verſtand zu haben: das Moral-Geſetz, welches wir bey uns antreffen,

gebe uns ein vollkommen gegründetes Recht, das Daseyn einer intelligibeln Welt und unsrer Verbindung mit ihr und ihrer obersten Ursache so zu behaupten, daß es in Absicht auf unsre Ueberzeugung und Beruhigung eben so viel sey, als ob wir das alles mit unbedingter Nothwendigkeit und Gewißheit, und ohne alle Furcht des Gegentheils einzusehen im Stande wären; oder ein rein-moralischer Sinn in uns ergänze, wenn von dem absoluten Daseyn unser selbst und Anderer die Frage sey, den Mangel einer möglichen Anschauung so, daß es schlechterdings und an sich unmöglich sey, zu denken, es sey nicht so, wie es die reine practische Vernunft postulire. Auf diese Art haben schon Mehrere diese beyden Sätze genommen, das beweisen ihre Einwürfe; es ist auch kein Wunder, wenn man sie so nimmt, denn sie werden immer so ausgedruckt, daß man sie, wenn man nicht beständig auf seiner Hut ist, beynahe so verstehen muß. Bey dieser Interpretation würde auch die Kritik etwas sehr Neues und bisher Unbekanntes, aber gewiß auch etwas sehr Unerweisliches und Unerwiesenes uns lehren. Denn wie sollte es möglich seyn, den Willen so von aller Sinnen-Materie, von allem, was zur Sinnenwelt gehört, los zu machen und zu reinigen, daß nun ganz und gar nichts mehr, als das Uebersinnliche und Ver-

nunft- oder Geſetzmäßige allein, oder die bloße Form des Geſetzes, ſein Beſtimmungsgrund, ſein Inhalt und ſein Object ſeyn müßte, und doch ein ſolches ganz reines und übersinnliches Wollen als ein wirkliches Wollen, mithin als etwas, das mit zur Sinnenwelt gehört, zu erfahren? Dies wäre ein Widerſpruch, den man einſehen müßte, ſo bald man es nur ſagte, da es für ſich klar iſt, daß das Ueberſinnliche nicht erfahren werden, und was wirklich erfahren wird, wie fern es erfahren wird, nicht etwas Ueberſinnliches ſeyn kann. Eben ſo widerſprechend wäre es aber auch, von dem Moral-Geſetze in uns eine ſolche Erweiterung unſrer Einſicht zu erwarten, daß wir nun durch daſſelbe berechtigt würden, zu ſagen, es ſey ſchlechterdings und an ſich unmöglich, zu denken, daß ganz und gar nichts, und alſo unbedingter Weiſe nothwendig, daß irgend etwas an ſich da ſey; denn indem wir ja durch das Moral-Geſetz in uns, alſo durch etwas, deſſen wir uns immer erſt bewußt werden müſſen, hierzu berechtigt würden, ſo wäre es ſchon nicht mehr an ſich, ſondern nur in dieſer Rückſicht unmöglich, zu denken, daß gar nichts, und alſo auch nur unter dieſer Bedingung nothwendig, daß irgend etwas an ſich da ſey. Wenn ich alſo die obigen zwey Haupt-Momente der Kritik eben ſo in-

terpretirte, ſo würde ich nicht bloß von dem einen derſelben, ſondern von beyden zugleich ſagen müſſen, daß ſie zwar neu, aber auch meiner Einſicht nach falſch ſeyen. Allein auf dieſe Art verſtehe ich die Kritik der practiſchen Vernunft in der That nicht. Vielmehr ſtelle ich mir nach ihrem ganzen Zuſammenhange die Sache ſo vor: unſer Wollen iſt nur alsdann an ſich gut und moraliſch, wenn es durch und durch aus reiner Vernunft entſpringt, und ein ſolches rein-vernünftiges Wollen treffen wir wirklich bey uns an; d. h.: wenn gleich unſer Wollen als ein Theil unſrer geſammten Erfahrung zur Sinnenwelt gehört, und in dieſer Rückſicht nie ohne eine Sinnen-Materie ſeyn kann, ſo iſt es doch nur dadurch an ſich gut und moraliſch, daß wir dabey in Gedanken von aller Sinnen-Materie gänzlich abſtrahiren, und es einzig und allein auf abſolute allgemeine Geſetzmäßigkeit beziehen. Was wir wollen, das iſt ſeiner Materie nach jederzeit etwas zur Sinnenwelt Gehöriges, und muß das ſeyn, indem ſonſt unſer Wollen gar nicht wirklich ſeyn könnte; aber wir müſſen es nicht wollen, wie fern es zur Sinnenwelt gehört, und hiermit die Materie des Wollens iſt, ſondern wir können es auch wollen, wie fern ein ſolches Wollen durchaus vernünftig, und alſo bloß die allgemeine Form eines vernünftigen

Wollens iſt. Auf dieſe Art müſſen wir auch ſtets wollen, wenn unſer Wollen abſolut-gut und rein-moraliſch ſeyn ſoll, und wir werden uns bewußt, daß wir wirklich ſo wollen, wie fern wir uns ſelbſt ſagen, daß wir ſo wollen ſollen, und alſo von ſelbſt und a priori uns ein ſolches Wollen durch das Moral-Geſetz in uns gebiethen. Indem wir uns aber eines ſolchen reinvernünftigen Willens bey uns ſelbſt bewußt ſind, ſo ſehen wir uns nothwendiger Weiſe zugleich auch als Glieder einer intelligibeln Welt an, und ſind von unſrer Verbindung mit ihr und von ihrem Daſeyn ſelbſt, gerade mit eben der Art und dem Maße von Gewißheit verſichert, womit wir uns unſrer eignen freyen moraliſchen Geſetzgebung bewußt ſind; d. h.: in eben der Beziehung auf mögliche Willensgeſinnungen, nicht aber auf ſinnliche Anſchauung, in welcher wir uns jetzt als vernünftige, frey-thätige, ſelbſt-wollende Weſen beurtheilen müſſen, können und müſſen wir uns zugleich auch als mit einem überſinnlichen moraliſchen Reiche Gottes verbunden vorſtellen, und ſo wird nun dieſe Vorſtellung, ob ihr gleich keine Anſchauung entſpricht, und alſo auch in theoretiſcher Abſicht keine objective Gültigkeit zukommen kann, doch immer in practiſcher Bedeutung realiſirt, denn anſtatt eine intelligible Welt und unſre Verbindung mit

ihr mit unbedingter Nothwendigkeit einzusehen, wird uns ihr Daseyn durch ein absolutes Wollen gewiß; wir können zwar nicht sagen: es muß etwas an sich da seyn, weil wir es ganz gewiß vor uns haben, und es uns unmittelbar vorstellen, so daß also jenes Daseyn an sich schon und vor unserm Vorstellen wirklich war; aber wir können doch sagen: es muß etwas an sich da seyn, weil wir etwas an sich wollen und wollen müssen, und also ein solches Daseyn durch unser Wollen wirklich machen. Auf diese Art erkläre ich mir die beyden Haupt-Momente der practischen Vernunft-Kritik, bey dieser Erklärung aber scheint mir fürwahr keins derselben falsch und ungegründet, aber auch keins ganz neu und unbekannt zu seyn, sondern ich halte vielmehr alles durch und durch für wahr und gewiß, aber auch, die Art der Einkleidung und Verbindung weggerechnet, für etwas, das wohl alle Welt, wenn man es nur deutlich genug ausdruckt, recht gern annehmen wird, und bisher schon, wenigstens zum Theile, obgleich in einem weniger künstlichen Zusammenhange, gedacht und vorgestellt hat. Ich würde mich also, wenn ich selbst den letzten Erfolg bey meinen Untersuchungen anzugeben hätte, lieber so ausdrucken: was die Kritik ihrem wahren Geiste gemäß uns lehrt und lehren will, das ist keinem Zweifel

unterworfen, und an ſich nützlich, wahr und gut, obgleich nicht ganz und gar neu und bisher völlig unbekannt, hingegen trägt ſie dieſe Dinge ſo vor, daß ſie wirklich neu zu ſeyn ſcheinen. Allein ſo wie es etwas Neues wäre, iſt es bloß ihr Buchſtabe und nicht ihr Geiſt, und das, nach meiner Einſicht, zu ihrem Vortheile, indem gerade dieſes Neue zugleich auch etwas Unerwieſenes und Unerweisliches ſeyn würde.

Gereicht denn nun aber dieſe Behauptung der Kritik und ihrem tiefſinnigen Verfaſſer zum Nachtheile oder zur Unehre? Der Recenſent ſcheint meine Aeußerungen hierüber einer ſolchen Abſicht zu beſchuldigen, denn er ſagt deutlich, daß dieſer Vorwurf, der das Kantiſche Werk herab ſetzen ſolle, vielmehr ein Lobſpruch deſſelben ſey. Allein er thut mir hier Unrecht. Wenn es auch wirklich ſo iſt, wie ich noch immer glaube, wenn uns die Kritik in der That nichts lehrt, was wir nicht vorher ſchon wußten; wenn ſie durch und durch nichts anderes thut, als daß ſie das Factum unſers Wollens richtig zergliedert, und gleichſam in ſeine weſentlichen nothwendigen Beſtandtheile auflöſet, und wenn ſie uns mit dem Allen in der Moral-Philoſophie ſelbſt und in unſrer Ueberzeugung von dem Daſeyn Gottes und einer unſichtbaren Welt nicht weiter bringt, als wir vorher ſchon waren; wer

wird ihr deßwegen Vorwürfe machen, oder behaupten, daß ſie gar nichts, oder etwas ſehr Ueberflüſſiges gethan habe? In der Metaphyſik der Sitten ſo wohl als der Natur werden wir wohl ſchwerlich viel Neues mehr zu erwarten haben, denn das ſind größten Theils Sachen, die ſich uns, weil wir ſie in unſerm eigenen Vorſtellungsvermögen und in unſerm Gemüthe zunächſt antreffen, gleichſam von ſelbſt anbiethen; wenn man alſo auch gleich in dieſem Felde keine ganz neue Entdeckungen macht, ſo kann man doch wenigſtens das Alte immer wieder von einer neuen Seite darlegen, es noch ſorgfältiger und genauer entwickeln, mit neuen Gründen beſtätigen, von Zweifeln und Schwierigkeiten befreyen, und eine immer leichtere und gemeinnützigere Anwendung deſſelben befördern; dieſes aber iſt oft weit mehr, als eine ganz neue, vielleicht noch ſehr zweydeutige Erfindung. Nur muß man ſich dabey die Miene nicht geben, als ob man das alles bisher noch gar nicht, oder doch nicht recht gewußt hätte, als ob man da lauter unbekannte und unerhörte Dinge das erſte Mahl zum Vorſcheine brächte, und als ob alle denkende Leute bisher im Irrthume und in der Blindheit geweſen wären. Ich bin alſo weit entfernt, die Kritik darüber zu tadeln, daß ſie uns, wie ich glaube, keine ganz neue Entdeckungen giebt,

deßwegen kann ſie ſich dennoch ein manches ſchönes und herrliches Verdienſt erworben haben: hingegen daß ſie das, was ſie lehrt, immer ſo einkleidet, daß man denken muß, es ſey nun, daß ſie die einfachſten und klarſten Wahrheiten oft in ein ſo dunkles und myſteriöſes Gewand einhüllt, und hiermit zu manchen unnützen Streitigkeiten und ſchädlichen Mißverſtändniſſen Anlaß giebt; daß ſie beynahe alles, was man in der Philoſophie bisher vorgetragen hat, und wie man es vorgetragen hat, verwirft, und doch am Ende auf daſſelbe zurück kommt, dies iſt es, was ich nicht rühmen kann, und was ich zu verſtehen geben wollte, wenn ich es ſo oft wiederhohlte, daß das alles, was ſie uns lehre, aus lauter bekannten und identiſchen Sätzen beſtehe; dagegen aber hoffe ich, wird der Recenſent ſelbſt nichts einzuwenden haben, voraus geſetzt, daß mein Urtheil hierüber wirklich gegründet iſt. Es frägt ſich alſo jetzt nur noch, wie es ſich damit in der That verhalte.

Alle Kantiſche Sätze, ſage ich, ſind der Sache nach alte bekannte Wahrheiten, aber in eine neue Terminologie gehüllt; man darf ſie nur auf eine gewöhnlichere Art ausdrucken, und ihr Glanz und ihre Neuheit verſchwindet. Zu dem Ende überſetze ich denn bey einem jeden Abſchnitte, wo es nöthig iſt, das, was ich zuerſt

in der kritiſchen Kunſtſprache anführe, in den gemeinen Dialect der Philoſophie, und beurtheile es alsdann nach ſeinem Inhalte. Was antwortet nun der Recenſent hierauf? Man ſollte erwarten, ſagt er, daß dieſe Ueberſetzung deutlicher, in andern als den Kantiſchen Ausdrücken gefaßt und die Sache von andern Seiten als Kant gethan, dargeſtellt ſeyn würde; von dem allen aber trifft man nichts an. Fürwahr das iſt doch auch gar zu wenig, gar zu ſchlecht von einem nicht oberflächlichen Kopfe, von einem gründlichen Kenner und Prüfer der kritiſchen Philoſophie gehandelt! Alſo gar nichts von dem allen, dieſelbe Dunkelheit noch, dieſelben Ausdrücke und Wendungen, dieſelbe Darſtellung? In der That, eine erbärmliche Ueberſetzung, die noch verwickelter iſt, als was dadurch klar gemacht werden ſoll. Und nun die Beweiſe dieſer großen Beſchuldigung? — ja, dieſe müſſen die Leſer nicht in der Recenſion, ſondern in meinem Buche ſelbſt ſuchen, oder dem Recenſenten auf ſein Wort es glauben; es iſt ja alles, alles ſo, er hätte alſo auch alles abſchreiben müſſen, und wer kann das erwarten? Freylich ſollte man denken, daß doch wenigſtens nicht alles in gleichem Grade fehlerhaft ſeyn würde, und in dieſem Falle, meine ich, wäre es gut geweſen, wenn der Richter die dunkelſten und

verworrenſten Stellen nicht hergeſetzt, ſondern nur, wo ſie zu finden wären, angezeigt hätte, allein er hat es, vielleicht zu ſeiner Sicherheit, nicht gethan, und alſo muß ſie der, der nicht blindlings glauben will, ſelbſt ſuchen. Doch nein, eine wenigſtens von ſo vielen, von dem Primate der practiſchen Vernunft, S. 201 — 203, führt er ſtatt aller an. Wir wollen alſo nun das corpus delicti ſogleich mit aller Sorgfalt und Genauigkeit in Augenſchein nehmen.

Nach meiner Ueberſetzung, ſagt der Recenſent, heiße jener Primat ſo viel als: „man „kann und muß ſagen: es iſt und kann etwas „in practiſcher Rückſicht wirklich, und in theoretiſcher nicht-wirklich ſeyn; dies kann nun coordinirt nicht Platz finden, eins muß alſo dem „andern ſubordinirt, aber es muß beydes ſo zuſammengeſetzt werden, daß das Eine vorher „geht und das Andere folgt, und alſo das Eine „eher als das Andere in Gedanken geſagt, oder „in Worten ausgedruckt wird. Hier ſind nun,“ fährt er fort, „zwey Ueberſetzungsfehler: erſtens, bey Kant iſt nicht von einer Entgegenſetzung zwiſchen Wirklichem und nicht-Wirklichem „die Rede, ſondern zwiſchen dem einerſeits erkennbar-, und anderſeits nicht-erkennbar-Wirklichem,“ (das muß ein wunderbares Machwerk ſeyn, etwas Wirkliches, das doch gar nicht erkenn-

kennbar ist); „zweytens, hat Kant kein Wort „von einer Subordination der Zeitfolge im „Denken und Ausdrucken des Einen oder des An„dern," (ich fürwahr auch nicht; das beweiset auf der Stelle das dem Vorhergehen und Nachfolgen vorgesetzte, vom Recensenten aber ausgelassene Gleichsam,) „sondern von der Gültigkeit „der Erkenntniß auf einer Seite auch für die „andere;" (das lautet ja, als ob die practische Erkennbarkeit auch zu einer theoretischen werden könnte und müßte.) Endlich beschließt der Recensent damit, „daß, wenn freylich Kant „sonst nichts hervor gebracht hätte, als daß man „widersprechende Dinge nicht zugleich, sondern „nach einander denken müsse, er wahre Lappa„lien zu Markte gebracht hätte." Um nun mit dem letztern zuerst anzufangen, so bitte ich auf das angelegentlichste, mir solche nicht sehr edle Ausdrücke nicht zur Last zu legen, mag sie gebrauchen, wer da will, ich nehme keinen Theil daran. Es ist auch davon die Rede gar nicht, daß man widersprechende Dinge nicht zugleich, sondern nach einander denken müsse; wie unbestimmt wäre das? sondern dies wird gefragt: da aus Principien a priori von einerley Subject ein und eben dasselbe Prädicat, nämlich von Dingen an sich ihre Erkennbarkeit in verschiedener Bedeutung, einerseits theore-

tlich verneint, anderseits aber practisch bejahet wird, was nun wohl von diesen beyden gleich erweislichen Behauptungen, und von ihrem Werthe in Verbindung mit einander zu urtheilen sey; ob sie sich gegenseitig aufheben, oder mit einander verbinden lassen, und im letztern Falle, ob sie einen gleichen Werth und Einfluß aufs Gemüth haben, und die eine immer so viel gelte, als die andere, so daß das Urtheil darüber in ein beständiges Schwanken gerathen müßte, und zu keiner sichern und festen Entscheidung gelangen könnte, oder ob sie von ungleichem Werthe und Gewichte in Beziehung auf unser Urtheilen und Handeln sey, so daß nun gleichsam die eine der andern nachgeben und ihr bey der endlichen Entscheidung den Vorzug einräumen müsse, gleich als ob sie durch dieselbe gänzlich aufgehoben und hinweg geräumt wäre, ob sie es gleich in der That nicht ist; und welcher von beyden dieser Vorzug gebühre? Wie antwortet nun die Kritik auf diese Fragen? Die Nichterkennbarkeit eines Dinges an sich, sagt sie, in theoretischer, und die Erkennbarkeit desselben in practischer Bedeutung sind einander nicht contradictorisch entgegen gesetzt, eben deßwegen, weil dasselbe Prädicat nicht in einerley Sinn, sondern in verschiedener Beziehung bejahet und verneint wird, also heben sie sich auch nicht gegenseitig auf, son-

dern können gar wohl mit einander verbunden Statt finden; hingegen sind sie nicht so mit einander verbunden, daß sie beyde einen gleichen Werth und Einfluß auf das Endurtheil über die Möglichkeit eines Dinges an sich hätten, so daß in dieser Beziehung die Nichterkennbarkeit im Theoretischen gerade eben so viel verneinend gelten müßte, als die Erkennbarkeit im Practischen bejahend gilt, denn da würde die eine eben das und eben so viel aufheben als die andere setzte, und so wären sie denn doch einander contradictorisch entgegen, dasselbe Prädicat würde nicht in verschiedener Rücksicht, sondern in einerley Sinn bejahet und verneint, und aus Principien a priori würde, was doch unmöglich ist, ein Widerspruch entspringen. Demnach sind sie zwar mit einander verbunden, aber so, daß der practischen Bejahung bey dem Endurtheile über die Möglichkeit eines Dinges an sich der Vorzug vor der theoretischen Verneinung eingeräumt werden muß, weil diese zwar dadurch, daß sie die Erkennbarkeit eines solchen Dinges aufhebt, seine absolute Möglichkeit mit keinem Rechte mehr voraus setzen, aber deßwegen doch auch mit keinem Rechte verläugnen oder bestreiten kann, jene hingegen aus eben dem Grunde, womit sie die Erkennbarkeit eines Dinges an sich bejahet, zugleich auch seine absolute Möglichkeit als noth-

wendige Bedingung derselben fest setzt. Doch damit ich meiner Uebersetzung nicht abermahls den Vorwurf der Dunkelheit und Verwörrenheit zuziehe, so erlaube man mir, eine noch einfachere und deutlichere Darstellung hiervon zu versuchen.

Was wir nicht wissen, und nicht wissen können, was sich unsrer Einsicht ganz und gar entzieht, das zu behaupten haben wir auch keinen hinlänglichen Grund, wir haben also in dieser Beziehung Grund, es nicht anzunehmen; hingegen, wenn es nothwendig ist, um das zu wollen, was wir vermöge des Moral Gesetzes vernünftiger Weise wollen müssen, so müssen wir es auch nothwendiger Weise voraus setzen, und so haben wir denn in dieser Rücksicht einen vernünftigen Grund, es dennoch anzunehmen. Diese beyden Sätze sind gleich wahr und gewiß, sie heben sich auch, da dieses Annehmen und jenes Nichtannehmen eine verschiedene Bedeutung hat, und daher in keinem nothwendigen Widerspruche steht, unter einander gar nicht auf, sondern können gar wohl mit einander verbunden Statt finden. Wenn sie aber wirklich in irgend einem Falle mit einander verbunden sind, wenn wir wirklich einmahl etwas, das sich unsrer Einsicht völlig entzieht, und das wir eben deßwegen vernünftiger Weise nicht annehmen kön-

nen, dennoch voraus ſetzen müſſen, um etwas zu wollen, was wir vernünftiger Weiſe abſolut wollen müſſen, und alſo eben dadurch einen vernünftigen Grund erlangen, es doch anzunehmen; ſo kann und darf man alsdann dieſes Annehmen, und jenes Nichtannehmen nicht für gleich viel bedeutend anſehen, indem gerade dadurch ein Widerſpruch zwiſchen zwey gleich nothwendigen Behauptungen der Vernunft entſtehen würde: ſondern, da das Wollen dem Wiſſen hier, ſeiner Natur und Würde nach, vorgeht, da das, was wir vernünftiger Weiſe wollen müſſen, an ſich und mit einer unbedingten Nothwendigkeit geſetzt, hingegen das, was wir vernünftiger Weiſe nur nicht wiſſen können, mit einer bloß bedingten Nothwendigkeit und nur für uns aufgehoben wird; ſo muß man nun auch das auf ein vernünftiges Wollen oder auf ein abſolutes Sollen gegründete Annehmen für höher und gültiger halten, als das auf bloßes Nichtwiſſen und Nichtwiſſenkönnen gegründete Nichtannehmen, und alſo urtheilen, daß, wenn gleich durch das vernünftige Wollen das Nichtwiſſen ewig in kein Wiſſen verwandelt wird, und hiermit das Nichtannehmen auf dieſer Seite ſeinen guten Grund immerfort behält, daß doch das Annehmen auf der andern Seite ungleich beſſer und wichtiger ſey, und wir alſo, wenn wir eben

daſſelbe Ding um des Nichtwiſſens willen mit Grund von uns weiſen, hingegen um des Wollens willen vernünftiger Weiſe annehmen, am Ende doch weit mehr Fug und Recht haben, es zu behaupten, als nicht zu behaupten.

Anders als ſo, weiß ich den Primat der practiſchen Vernunft in Verbindung mit der ſpeculativen nicht zu erklären; kann es der Recenſent beſſer machen, und die Sache richtiger und beſtimmter darlegen, ſo wird er, wenn er es wirklich thut, mich und ohne Zweifel auch alle übrige Liebhaber der Philoſophie zum Danke verpflichten; indeſſen aber glaube ich doch nicht, daß man Urſache hat, bey dieſer Erklärung über Dunkelheit und Verwirrung zu klagen. Man leſe nur den äußerſt künſtlichen und allegoriſchen Vortrag der Kritik, vergleiche damit dieſe meine Ueberſetzung, und urtheile alsdann, welches von beyden leichter zu verſtehen ſey; ich zweifle in der That nicht, daß die Entſcheidung zu meinem Vortheile ausfallen werde. Vielleicht aber lautet es in meinem Buche anders, als hier; vielleicht erkläre ich es jetzt erſt ſo, nachdem ich durch den Recenſenten auf den rechten Weg gebracht worden bin, und überſetzte es ehemahls anders. — — Auch darüber kann ich ruhig ſeyn, nur muß man es nicht machen wie der Recenſent, und aus dem ganzen Zuſammenhange nur das

heraus reißen, was nach meiner eigenen Abſicht die Sache, wovon die Rede iſt, nicht einmahl erklären ſoll. In meinen Unterſuchungen gehören, wie es der Augenſchein lehrt, zu dieſem Abſchnitte zwey Anmerkungen, wovon die eine den Vortrag der Kritik umſchreibt und deutlich macht, und die andere die Sache ſelbſt nach ihrem innern Werthe beurtheilt, und den Gewinn beſtimmt, den wir davon zu erwarten haben; was thut nun der Recenſent, um zu beweiſen, daß ich durch meine Umſchreibung die Kritik, anſtatt ſie aufzuklären, vielmehr verdunkle? Gerade das, was den Primat der practiſchen Vernunft erläutern ſoll, und, wie ich glaube, auch wirklich erläutert. S. 200 — 203 geht er, wie es ſcheint, mit gutem Vorbedachte, vorbey, und hält ſich dafür an das, was S. 204 — 206 eine bloße Recapitulation und Schätzung deſſen iſt, was die Kritik ſagt, und wie ſie es ſagt; da hat er nun freylich gut zu beweiſen, daß meine Ueberſetzung um nichts deutlicher ſey, als die Behauptung der Kritik ſelbſt, aber ob dies auch ehrlich recenſiren heiße, darüber mögen die Leſer, wenn ſie es wirklich ſo finden, wie ich ſage, entſcheiden. Ich hätte alſo nicht einmahl Urſache, auf die Fehler, die er mir vorwirft, mich noch beſonders einzulaſſen, denn die Stellen, die er anführt, gehören gar nicht mehr zu mei-

ner Umschreibung des Kantischen Primats, dennoch aber will ich auch darauf noch antworten. Ich setze, sagt der Recensent, das Wirkliche dem Nichtwirklichen entgegen, davon aber sey in der Kritik die Rede nicht, sondern vielmehr von einer Entgegensetzung zwischen dem erkennbar-, und nicht-erkennbar-Wirklichen. In der That, das verstehe ich nicht; was in theoretischer Bedeutung nicht-erkennbar ist, das ist auch in eben dieser Beziehung nichts Reelles, nichts Wirkliches; und was im Practischen erkennbar ist, das hat auch in dieser Absicht Realität oder Wirklichkeit: folglich läßt sich in beyden Beziehungen das Eine für das Andere setzen, und wenn die Sache ihrem Inhalte nach erläutert werden soll, so muß das Letztere für das Erstere gesetzt werden, weil es meines Erachtens deutlicher und verständlicher ist, wenn ich von Wirklichkeit und Nichtwirklichkeit in practischer oder theoretischer Bedeutung, als wenn ich von Erkennbarkeit und Nichterkennbarkeit rede. Ich denke also, mit dem ersten Uebersetzungsfehler hat es so große Noth nicht, vielmehr würde es ein Fehler gewesen seyn, wenn ich ein erkennbares und nicht-erkennbares Wirkliches einander entgegen gesetzt hätte, da meines Erachtens ein nicht-erkennbares Wirkliches eben so viel ist, als ein nicht-

erkennbares Erkennbares. Eben ſo ungerecht und unſtatthaft iſt aber auch die zweyte Beſchuldigung. Ich rechne, ſagt der Recenſent, zu dem Primate der practiſchen Vernunft eine Subordination der ſpeculativen unter ſie, der Zeitfolge nach, im Denken oder Ausdrucken des Einen vor dem Andern, darauf aber beruhe die Sache nicht, ſondern auf der Gültigkeit der Erkenntniß auf der einen Seite auch für die andere. Wir wollen ſehen! Gültigkeit der Erkenntniß auf der einen Seite auch für die andere, — — was heißt das wohl? Doch gewiß nicht ſo viel, daß das, was theoretiſch nicht-erkennbar iſt, deßwegen, weil es practiſch-erkennbar iſt, nun aufhört, theoretiſch nicht-erkennbar, und anfängt, theoretiſch erkennbar zu ſeyn. Dies wäre eine neue Schöpfung, ganz gegen den Sinn der Kritik, und an ſich unmöglich, denn was uns aus Principien a priori in einer gewiſſen Beziehung nicht-erkennbar iſt, das kann in dieſer Beziehung nie erkennbar werden, ſondern iſt und bleibt nothwendiger Weiſe nicht-erkennbar. Wenn wir alſo etwas nicht annehmen, deßwegen, weil es in theoretiſcher Abſicht unmöglich iſt, und wir haben es doch in Beziehung auf reine practiſche Vernunft abſolut nöthig, ſo daß wir es alſo in dieſer Abſicht als möglich annehmen müſſen; ſo wird das

theoretiſche Nichtannehmen durch das practiſche Annehmen nicht ſchlechterdings aufgehoben, ſo daß nun die Möglichkeit einer practiſchen Erkenntniß den Mangel der theoretiſchen gänzlich vertilgte, und die Nichteinſicht in Einſicht verwandelte, ſondern an ſich bleibt beydes gleich wahr und gewiß, die Sache iſt immer nur practiſch, nie aber theoretiſch ein Gegenſtand der Erkenntniß, wir können ſie alſo auch nur in practiſcher Bedeutung behaupten, und müſſen ſie in theoretiſcher Rückſicht ſtets von uns weiſen. Weil aber das Practiſche, als Etwas, das unbedingte Nothwendigkeit bey ſich führt, dem Theoretiſchen, welches immer nur bedingter Weiſe nothwendig iſt, an Gewicht und Anſehen vorgeht, ſo müſſen wir nun auch in einem ſolchen Falle, wo practiſches Annehmen und theoretiſches Nichtannehmen aus Principien a priori zuſammen kommt, das Erſtere dem Letztern vorziehen, und jenes in unſerm Urheile als eine ſolche unbedingte Entſcheidung gelten laſſen, daß dieſes, ob es gleich für ſich nicht aufgehoben wird, dennoch in Vergleichung mit jenem und in Beziehung auf daſſelbe in keine weitere Betrachtung kommt; d. h.: wir können und müſſen eine Sache, ob wir ſie gleich im Theoretiſchen ſtets verneinen, ſo bald wir ſie im Practiſchen bejahen müſſen, als unbedingt bejahet, und nur als

bedingter Weiſe verneint anſehen, und alſo in der That für mehr bejahet als verneint erkennen. Dieſes und nichts anderes kann die Gültigkeit der Erkenntniß im Practiſchen für die Vernunft in ihrem theoretiſchen Gebrauche bedeuten, eben ſo erkläre ich es aber auch in meinen Unterſuchungen S. 200 — 203, mithin iſt es falſch, daß ich von einer Subordination der Zeitfolge nach im Denken oder Ausdrucken des Einen vor dem Andern rede. Zwar beruft ſich der Recenſent darauf, daß ich ſage, das Eine müſſe eher gedacht und behauptet werden, als das Andere, man müſſe alſo auch beydes ſo verbinden, daß es gleichſam nach einander Statt finde, und das Eine vorher gehe, und das Andere folge; allein fürs erſte ſage ich dieſes erſt in der zweyten Anmerkung, nachdem ich die Sache ſelbſt in der erſten ſchon deutlich genug erklärt, und alſo auch allem Mißverſtändniſſe hinlänglich vorgebeugt habe, und dann ſetze ich noch über dies, damit man ja nicht etwa an eine bloße Subordination der Zeit nach denken möchte, das Wörtchen Gleichſam hinzu, um damit anzuzeigen, daß es zwar eine Subordination der Würde und dem Anſehen nach iſt und ſeyn ſoll, aber ſo, daß wir am Ende keinen größern Vortheil davon haben, als wenn es bloß eine Subordination der Zeit nach wäre. Warum zerreißt nun der Recen-

ſent dieſen ganzen Zuſammenhang; warum läßt er dieſes entſcheidende Gleichſam völlig weg, und thut, als ob die Ausdrücke: vorher gehen und nachfolgen, das Eine eher denken und ſeaen als das Andere, immer nur auf eine frühere Zeit, und nicht eben ſo wohl auch auf einen ſtärkern und gültigern Grund, und auf ein größeres Anſehen hinweiſen könnten? Dieſe Fragen will ich hier nur machen, nicht beantworten, hingegen das darf ich doch gewiß von einem jeden, der meine Erklärung tadeln will, mit Recht fordern, daß er ſie erſt in ihrer ganzen Verbindung anſehen und darlegen und verſtehen muß. Wo iſt denn alſo nun das Fehlerhafte, das Dunkle, das Verworrene in meiner Umſchreibung des Kantiſchen Primats? Dieſe Stelle aber iſt die einzige, auf die ſich der Recenſent beruft, wenn er meine Ueberſetzung der kritiſchen Sprache als untauglich verwirft, kann man alſo wohl eine ſolche Recenſion für gerecht oder für grundlich erklären? Doch vielleicht wird ſie im weitern Verfolge billiger, wir wollen alſo jetzt in der Beleuchtung derſelben ununterbrochen fortfahren.

In meinen Unterſuchungen habe ich mehrmahls das Bekenntniß abgelegt, daß mir zwar die Behauptungen der Kritik, in ihrem wahren Sinne genommen, völlig ausgemacht, aber auch

ihrem wesentlichen Inhalte nach, nichts Neues, bisher ganz und gar Unbekanntes und Unerhörtes zu seyn scheinen. Dieses klar zu machen, glaubte ich mehr nicht nöthig zu haben, als den wahren Sinn der Kritik und ihrer Vorstellungen ins Licht zu setzen, und alsdann rechnete ich, ohne erst historische Beweise darzulegen, mit aller Zuversicht auf den Beyfall sachkundiger Leser. Allein darüber macht mir nun der Recensent große Vorwürfe; historisch, sagt er, hätte ich meine Behauptung darthun sollen, dadurch, daß ich die Schriften, in welchen alle diese Dinge schon anzutreffen wären, angeführt, und mit der Kantischen Lehrart verglichen hätte. Dieses aber sey nirgends von mir geschehen, sondern statt dessen wolle ich, was doch ein Factum sey, a priori beweisen. Immer sage ich nur, die vorigen Philosophen würden sich selbst widersprochen haben, wenn sie so klare Wahrheiten nicht eingesehen hätten, und das könne man denkenden Männern nicht zutrauen; ewige Vernunftwahrheiten können doch nicht so lange unbekannt bleiben, u. s. w. Dies seyen alle meine Gründe, damit aber richte ich nichts aus, indem selbst die allgemeinsten Wahrheiten, wie dies die Geschichte der Vernunft lehre, und Tiedemanns Geist der speculativen Philosophie allein mich hierüber zurecht weisen könne, erst

nach und nach entdeckt worden ſeyen. Vor allen Dingen nun meinen Dank dem Recenſenten für dieſe Belehrung, ob ich gleich nicht glaube, ihrer bedürftig geweſen zu ſeyn, denn ich bin in der That weit davon entfernt, mir einzubilden, daß man in der Philoſophie ſchon ehemahls und von den älteſten Zeiten her, alles eben ſo gut wußte und kannte, wie man es nachher einſehen lernte; das thut aber zur Sache nichts, wenigſtens vermuthete der Recenſent dieſen Irrthum bey mir, und ſuchte mich davon zu befreyen, und das iſt immer ein gutes Werk, ein preiswürdiger Liebesdienſt. Hingegen daß er erſt meine ganze Art zu ſchließen in ein ſchiefes Licht geſtellt hat, um etwa dieſen Liebesdienſt an mir verrichten zu können, das ſcheint mir nicht eben ſo gut und löblich zu ſeyn. Die bisherigen Philoſophen würden ſich ſelbſt widerſprochen haben, wenn ſie ſo klare Dinge nicht gewußt und nicht gelehrt hätten, dies iſt aber nicht anzunehmen, alſo haben ſie dieſelben ſchon gewußt und gelehrt, — ewige Vernunftwahrheiten können denkenden Philoſophen nicht unbekannt ſeyn, nun ſind aber die kritiſchen Behauptungen ewige Vernunftwahrheiten, alſo können ſie auch bisher denkenden Philoſophen nicht unbekannt geblieben ſeyn. — — In der That, das hieße erbärmlich geurtheilt, wenn ich ſo geurtheilt hätte,

und doch ſagt es mir der Recenſent öffentlich ins Geſicht. Wie verhält es ſich alſo wohl damit? Bisher hat man die Kantiſchen Behauptungen größten Theils als neu, irrig und anſtößig angeſehen und beſtritten, dies iſt kein Zweifel; ich beurtheile ſie als freyes Mitglied der philoſophiſchen Welt aus einem andern Geſichtspuncte, und ſage: ſo wie der Buchſtabe lautet, ſo iſt es wirklich ſo, aber nach dem Buchſtaben, — dies wollen die Verehrer dieſer Philoſophie ſelbſt, — darf man dieſes Syſtem nicht beurtheilen, ſondern nach dem Geiſte deſſelben, oder nach ſeinem ganzen innern Zuſammenhange und nach ſeiner wahren, obgleich nicht ſo offen da liegenden Bedeutung. Ich ſuche alſo dieſen innern verborgenen Sinn von Abſchnitt zu Abſchnitt, mit aller Sorgfalt auf, und finde nun nach meiner beſten Einſicht lauter Sätze, die mir ſo klar zu ſeyn ſcheinen, daß zu unſrer Zeit kein Zweifel mehr darüber Statt finden ſollte. Bis hierher alſo bin ich kein Gegner der Kritik, aber nun ſcheide ich mich von ihr. Es iſt nämlich nicht zu läugnen, daß ſie ſich durch und durch das Anſehen der Neuheit zu geben ſucht, denn ſie ſetzt ſich ja mit ihren Behauptungen allen bisherigen philoſophiſchen Schulen und Syſtemen geradezu entgegen, und beſchuldigt ſie alle ohne Unterſchied, daß ſie die wahren letzten

Grundsätze in der Metaphysik der Sitten so wohl als der Natur noch nie gekannt, und immer unrichtig angegeben haben. Ist nun diese Beschuldigung der Kritik eben so wahr und gewiß; als ihr eigentlicher Lehrinhalt? Ich sage, nach meiner Ueberzeugung, nein; und womit beweise ich nun dieses? Etwa damit, daß es kaum ter klare, in die Augen fallende, unwidersprechliche Vernunftwahrheiten sind, die unmöglich so lange Zeit hindurch ganz und gar unbekannt bleiben konnten; oder damit, daß sich denkende Männer, Männer von Talenten und einem philosophischen Geiste gar nicht widersprechen können? Gewiß nicht; mit dem allen will ich immer nur so viel darthun, daß eine Beschuldigung von der Art äußerst gewagt sey, und wenn nicht sehr starke Beweisgründe hinzu gesetzt werden, zum voraus schon keine große Wahrscheinlichkeit habe, daß es also weit billiger und vernünftiger sey, eine Interpretation zu suchen, bey welcher dieser Vorwurf nicht mehr Statt finde. Indessen weiß ich es wohl, daß man damit allein noch nicht ins Reine kommt, daher bemühe ich mich nun auch, wenigstens im Allgemeinen einen Versuch zu machen, und die vorzüglichsten und bekanntesten Systeme unsrer Moralisten so zu erklären, daß man sehen kann, es sey nicht nur möglich, sondern auch nothwendig, eben das,

was die Kritik ſich ſo ganz allein zueignet, auch ſchon bey andern philoſophiſchen Schulen als Grundlage voraus zu ſetzen. Aber warum führe ich denn nicht lieber Zeugniſſe aus andern moraliſchen Schriften ſelbſt an, ſo wäre die Sache auf einmahl abgethan geweſen? Die Antwort iſt ſehr natürlich. Fürs erſte ſchien mir meine Interpretation ſo klar und natürlich zu ſeyn, daß ich es in der That für überflüſſig hielt; und dann hatte ja die Kritik ihre Beſchuldigung ebenfalls auf keine hiſtoriſche Zeugniſſe gegründet: ich glaubte alſo, in einer Schrift, die bloß die Abſicht hatte, ihren Inhalt und ihre Aeußerungen zu unterſuchen, dürfte ich auch nicht mehr thun, als eine ſolche Anklage bloß im allgemeinen widerlegen. Daß dies der wahre und einzig-richtige Zuſammenhang meiner ganzen Schlußart in dieſer Sache ſey, davon kann ſich ein jeder Leſer durch den wiederhohlten Anblick meiner Unterſuchungen von ſelbſt überzeugen; ich kann es auch, wenn ich mein Buch nicht noch einmahl abſchreiben ſoll, auf keine andere Weiſe darthun, als daß ich mich bloß auf ſeinen Inhalt berufe. Nun vergleiche man aber damit die Art, wie der Recenſent es vorſtellt, und beurtheile darnach die Richtigkeit und Ehrlichkeit ſeiner Recenſion. Erſtlich iſt es ganz falſch, daß ich das, was die Kritik lehrt, als ein von je her entſchiedenes

Eigenthum aller philoſophiſchen Schulen und als die gewiſſe Grundlage aller moraliſchen Syſteme ohne Unterſchied anſehe, ſondern ich rede nur von mehrern, vorzüglich unter den neuern, und auch unter dieſen nur von denen, die ſich durch ihre Schriften ein allgemeines Anſehen erworben haben, und beſtreite alſo zunächſt nur die Allgemeinheit der Beſchuldigung, als ob alle Moraliſten ohne Unterſchied in Anſehung des oberſten Princips der Moral die einzig-wahre Methode verfehlt, und von dem rechten Wege ſich verirrt hätten. S. 94, 96, 100. Eben ſo falſch und ungegründet iſt aber auch zweytens dies, daß ich dieſer ganzen Anklage weiter nichts, als die unwiderſprechliche Klarheit und Nothwendigkeit der Sache ſelbſt, wovon die Rede iſt, entgegen ſetze, und damit allein die Beſchuldigung gänzlich widerlegt, und den angeklagten Theil vollkommen gerechtfertigt zu haben glaube. Nein, damit will ich, wie ich es ſelbſt S. 96 deutlich genug ſage, nach der bekannten Regel, daß man vernünftigen Leuten keine offenbare Widerſprüche ohne die ſtärkſten Beweiſe zur Laſt legen müſſe, bloß dieſes darthun, daß die Beſchuldigung der Kritik, da ſie auf keinen hiſtoriſchen Gründen, ſondern nur auf dem Anſehen ihres Verfaſſers beruhe, ſo lange keine Aufmerkſamkeit und keinen Glauben verdiene, bis

ſie ſich erſt durch unverwerfliche Zeugniſſe und Belege gerechtfertigt habe. Da nun aber freylich damit allein die Frage ſelbſt noch nicht entſchieden iſt, und ein Anderer nicht eben ſo, wie ein Kant, ex auctoritate ſprechen darf; ſo ſupplire ich das, was meiner Apologie an Anſehen gebricht, dadurch, daß ich ſie auch noch durch eine kurze und deutliche, obgleich nur allgemeine Deduction zu beſtätigen ſuche, indem ich zeige, daß auch andere Moral-Syſteme eben das Princip, welches die Kritik als die Grundlage aller Sittlichkeit aufſtellt, nicht nur nicht ausſchließen, ſondern vielmehr noch voraus ſetzen, — in der gewiſſen Hoffnung, die Leſer werden mir eine weitere hiſtoriſche Ausführung als etwas ganz Ueberflüſſiges ſo lange nachlaſſen, bis erſt der Gegentheil ſeine Beſchuldigung hiſtoriſch dargethan haben wird. Dieſes iſt nun aber, ſo viel ich weiß, bis jetzt noch nicht geſchehen, auch durch die vorliegende Recenſion nicht geſchehen, ich könnte alſo auch die Ehre oder die Pflicht des Beweiſes immer noch von mir abweiſen, und dem Gegner überlaſſen; indeß da ich es einmahl verſprochen habe, im Falle mich jemand dazu auffordern würde, auch noch Zeugniſſe aus andern Schriften anzuführen, ſo will ich jetzt dieſes, ſo weit es der Raum einer ſolchen Abh. und die Armuth meiner Bibl. geſtatten, nachzuhohlen ſuchen. (Die Fortſ. folgt.(

VII.

Einige Einwürfe gegen den Kantiſchen Grundſatz der practiſchen Philoſophie.

Ich halte den von Herrn Kant aufgeſtellten Grundſatz der practiſchen Philoſophie:

„Handle jederzeit nach derjenigen Maxime, deren Allgemeinheit, als Geſetzes, du zugleich wollen kannſt“,

nicht ganz für unrichtig und unbrauchbar, ob ich ihn wohl weder für den einzigen, noch für den höchſten Grundſatz der Moral halte. Meine Abſicht iſt alſo keinesweges, ihn umzuſtoßen, ſondern nur einige Einwürfe dagegen zu machen, welche ich irgend wo geleſen zu haben mich nicht erinnere.

1. Wird in dieſem Grundſatze voraus geſetzt, daß es ſubjective Maximen gebe, die allgemeine Geſetze für mich und alle vernünftige Weſen werden können. Dieſe Möglichkeit wird der Skeptiker läugnen oder wenigſtens bezweifeln: und warum ſollte er nicht die Möglichkeit allgemeiner practiſcher Sätze eben ſo gut läugnen oder bezweifeln können, als die Möglichkeit allgemeiner theoretiſcher Wahrheiten? Er wird ſogar einen Widerſpruch darin finden, daß irgend eine ſubjective Maxime als ein allgemeines nothwendiges Geſetz gedacht werden könne.

„Wenn ich gleich jetzt," wird er ſagen, „mein Wort nicht brechen will; ſo will ich es vielleicht ein anderes Mahl brechen: wenn ich jetzo die Wahrheit ſagen will; ſo iſt es doch nicht nothwendig, daß ich ſie immer ſagen wolle. Ich mag die Wahrheit ſagen oder nicht; mein Wort halten oder nicht: ſo iſt beydes Autonomie meines Willens, und dieſe Autonomie iſt größer, wenn ich bey meinen veränderlichen Maximen bleibe, als wenn ich mir durch allgemeine und nothwendige Geſetze die Hände binde."

Noch weniger wird der Skeptiker zugeben, daß irgend eine ſeiner ſubjectiven Maximen ein Geſetz für alle vernünftige Weſen werden könne, wie Hr. Kant an mehrern Orten behauptet. Die Vernunft, wird er ſagen, kann bey andern Weſen ganz andere Formen haben, als bey mir, ſo wie die Formen des Verſtandes anderer Weſen verſchieden ſeyn können von den Formen des meinigen. Es iſt alſo, ſelbſt nach der kritiſchen Philoſophie, eine ganz grundloſe Vorausſetzung, daß der aufgeſtellte Grundſatz nicht nur für die Menſchen, ſondern für alle vernünftige Weſen gelten müſſe. Mit Einem Worte, andere vernünftige Weſen können, nach der kritiſchen Philoſophie, eine ganz andere Moral haben, als wir.

Herr Kant hätte alſo, ehe er ſeinen Grundſatz aufgeſtellt hätte, vorher die Möglichkeit einer allgemeinen Geſetzgebung, wenigſtens gegen die Skeptiker, die er, ſo wie die Dogmatiker, widerlegen wollte, beweiſen ſollen. Dieſem Beweiſe weicht er auf eine geſchickte Art aus, wenn er in ſeiner Kritik der practiſchen Vernunft, (S. 56,) das Bewußtſeyn dieſes Grundſatzes ein Factum der Vernunft nennt, ohne Zweifel weil ein Factum, deſſen ſich jeder bewußt iſt, nicht mehr bewieſen werden darf. Wenn er eben daſelbſt, (S. 55,) ſagt, daß „der bloß problematiſche Gedanke a priori von einer möglichen allgemeinen Geſetzgebung als Geſetz unbedingt gebothen werde; eine Sache, die befremdlich genug ſey, und ihres Gleichen in der ganzen übrigen practiſchen Erkenntniß nicht habe: ſo werden vielleicht unſre Leſer in dieſem Geſtändniſſe eine gewiſſe Naivität entdecken, wodurch ein Philoſoph ſein Unvermögen, einen des Beweiſes ſehr bedürftigen Satz zu beweiſen, mehr verräth als verbirgt.

2. Ein anderer Einwurf gegen den Kantiſchen Grundſatz iſt, daß er nicht immer ein ſicheres Kennzeichen einer moraliſch-guten Handlung an die Hand giebt. Nach demſelben iſt nämlich eine jede Handlung moraliſch-gut, wenn ich will, daß die Maxime, die ich dabey befolge,

allgemeines Gesetz werde. Nun giebt es Fälle, wo der Mensch seine Maxime zu einem allgemeinen Gesetze erheben will, ohne daß jedoch seine Handlung moralisch-gut sey. Ein merkwürdiges Beyspiel hiervon haben wir gegenwärtig an den Franzosen. Ihre Maxime ist, alle Könige und Fürsten zu verbannen, und alle Staaten in Republiken umzuschaffen: und sie wollen, daß diese ihre Maxime das Princip einer allgemeinen Gesetzgebung werde. Wer wird aber behaupten, daß die Handlungen, die sie in Gemäßheit dieser Maxime begehen, deßwegen moralisch-gut seyen? Es ließen sich noch mehr Beyspiele geben, wo der Mensch will, daß seine Maxime ein allgemeines Gesetz werde, und wo seine Handlungsart nichts weniger als moralisch-gut ist. Der Mensch kann nämlich glauben, seine Maxime sey gut, und in dieser Meinung kann er sich betrügen. Dies beweiset, daß der Kantische Grundsatz ein höheres Principium voraus setzt, nach welchem die Güte der Maxime geprüft werden könne; denn das Wollen, daß die Maxime ein allgemeines Gesetz werde, ist ein trügliches Criterium.

3. Nach dem Kantischen Grundsatze ist eine Handlung moralisch-böse, wenn ich nicht wollen kann, daß die Maxime, die ich dabey befolge, allgemeines Gesetz werde. Nun giebt es aber

tauſend Fälle, wo ich ſolches nicht wollen kann; und meine Handlung iſt nicht nur nicht moraliſch-böſe, ſondern moraliſch-gut. Ein junger Gelehrter ſtudirt z. B. Aſtronomie. Dieſe Handlung iſt ohne Zweifel moraliſch-gut. Nun kann er aber unmöglich wollen, daß die ſubjective Maxime, nach welcher er handelt, allgemeines Geſetz werde; denn ſo würden wir lauter Aſtronomen bekommen. Mithin iſt der Kantiſche Grundſatz auch in dieſer Hinſicht ein trügliches Criterium. Wollte man bey dem angeführten Beyſpiele antworten, daß doch der Handlung des jungen Gelehrten die Maxime: „die Natur kennen zu lernen, ein nützliches Glied der Geſellſchaft zu werden," u. ſ. w. zum Grunde liege, von deren jeder er wollen könne, daß ſie allgemeines Geſetz werde; ſo ſieht man wohl, daß auf ſolche Art der Kantiſche Grundſatz in ein anderes, und zwar materielles Principium verwandelt wird: und eine Handlung wäre nicht deßwegen gut, weil ich wollen kann, daß meine Maxime ein allgemeines Geſetz werde, ſondern ich kann das Letztere nur deßwegen wollen, weil meine Maxime gut iſt.

Schwab.

VIII.

Entſcheidender Geſichtspunct zur Beylegung der Streitigkeiten zwiſchen der kritiſchen und dogmatiſchen Philoſophie.

Ich wünſche, daß nachſtehender Aufſatz ſo Vielen als möglich unter denen bekannt werden möge, die ſich für die gegenwärtigen philoſophiſchen Streitigkeiten über die Grenzen der menſchlichen Erkenntniß intereſſiren. Wenn die Widerſprüche der Parteyen auf die wichtigſten Wahrheiten einen Einfluß haben, und doch vielleicht nur auf Worten beruhen: ſo kann die Bemühung, dieſe Widerſprüche zu heben, und die Parteyen zu vereinigen, nicht mit Verachtung abgewieſen werden. Die Data zu dieſer Vereinigung liegen zwar ſchon in dem philoſophiſchen Magazine den Leſern deſſelben vor Augen, aber zerſtreuet; die Verbindung, in welcher ſie eigentlich erſt wirken können, dürfte ihnen daher leicht entgehen. Sie ſollen alſo hier unter Einen Geſichtspunct gebracht werden, aus welchem ſie beſſer und leichter überſehen werden können.

Die Frage iſt: kann etwas von den Dingen an ſich erkannt werden; das behauptet die reale dogmatiſche Philoſophie, die kritiſche läugnet es.

Die kritiſche Philoſophie gab inzwiſchen zu, daß die Gründe der Erſcheinungen, und die Urſachen unſrer Vorſtellungen möglich und wirklich ſeyen.

Daraus ſchloß die dogmatiſche Philoſophie, daß die kritiſche Philoſophie zugebe, daß etwas von den Dingen an ſich erkannt werden könne, und daß alſo der Streit zwiſchen ihnen geendigt ſey. (S. Phil. Mag. B. 2, St. 4, S. 431.)

Die kritiſche Philoſophie erwiederte hierauf: daß dieſe Möglichkeit und Wirklichkeit von den Dingen an ſich nur gedacht werden müſſe; alſo zwar gedacht, aber bloß gedacht. Das hieße nun:

1. daß dieſe Möglichkeit und Wirklichkeit gedacht, aber nicht erkannt werde;
2. daß ſie gedacht werde, aber nicht ſey.

Was das Erſte betrifft, ſo bemerkte man, daß in dem Ausdrucke Erkennen eine Zweydeutigkeit liege. Es gebe nämlich eine ſymboliſche und eine anſchauende Erkenntniß. Die kritiſche Philoſophie nennt nur die letztere, Erkenntniß; und die dogmatiſche erklärte, daß ſie nie behauptet habe, daß die unſinnlichen Gründe und Urſachen unſrer Vorſtellungen können anſchauend erkannt werden. Denn alle unſre anſchauende

Erkenntniß ist ursprünglich sinnlich. Sie behauptet daher mit der kritischen Philosophie, daß das Unsinnliche nur gedacht werde, und wenn sie hinzu setzt, daß es könne erkannt werden: so versteht sie darunter bloß die symbolische Erkenntniß. (S. Phil. Mag. B. 2, St. 4, S. 486.)

Was den zweyten Punct betrifft, ob nämlich das Unsinnliche, welches als möglich und wirklich gedacht wird, auch möglich und wirklich sey; so kommt es auf die Fragen zurück, ob wir so reden und handeln müssen, als wenn das als möglich und wirklich Gedachte auch möglich und wirklich sey. Das muß aber die kritische Philosophie zugestehen. Denn

1. Um wahr zu reden, muß man reden, wie man denkt. Wenn man also sollte berechtigt seyn, zu sagen: das, was als möglich und wirklich gedacht werden muß, könne auch wohl nicht-möglich und nicht-wirklich seyn; so müßten wir auch denken, daß es auch nicht-möglich und nicht-wirklich seyn könne. Dann würde aber in unserm Denken ein Widerspruch seyn.

Druckt man dieses so aus: wir müssen uns zwar die Möglichkeit und Wirklichkeit von Etwas Unsinnlichem außer unsrer Vorstellung denken, wir wissen aber nicht, ob sie ihm außer unsrer Vorstellung zukommt, ob es möglich und wirklich sey; so entgeht man dadurch diesem Widerspruche nicht. Denn Wissen heißt entweder sinnlich anschauen, und alsdann heißt der Satz bloß: wir können das Unsinnliche nicht sinnlich anschauen, welches ein völlig identischer Satz ist, den niemand läugnen kann, und je geläugnet hat. Heißt aber Wissen durch die Vernunft und den Verstand denken, dann heißt: nicht wis-

ſen, ob das durch den Verſtand als möglich und wirklich Gedachte möglich und wirklich ſey, ſo viel als: etwas als möglich und wirklich denken, und zugleich als nicht-möglich und nicht-wirklich denken.

2. Die kritiſche Philoſophie behauptet, daß man, um ſittlich zu handeln, ſo handeln müſſe, als wenn die Wirklichkeit Gottes und die Unſterblichkeit der Seele, ſo fern ſie durch die practiſche Vernunft bewieſen wird, ſey. Wenn aber die Wirklichkeit Gottes und die Unſterblichkeit der Seele, ſo fern ſie durch die practiſche Vernunft bewieſen wird, zu den Principien unſrer freyen Handlungen gehört, ungeachtet ſie nur intelligibel iſt, oder durch den Verſtand gedacht wird; ſo kann ſie es auch, ſo fern ſie durch die theoretiſche Vernunft bewieſen wird, deren Beweiſe, zugeſtandener Maßen, ebenfalls zu dieſer intelligibeln Wirklichkeit führen, ſeyn. Die Vereinigung der dogmatiſchen und kritiſchen Philoſophie würde alſo auf folgende Bedingungen zu Stande kommen können:

Die realen Dogmatiker verſprechen, ſich nie eine Erkenntniß des Unſinnlichen anzumaßen, in dem Sinne der kritiſchen Philoſophie, d. i.: keine anſchauende, ſo wie ſie ſich deren auch nie angemaßt haben. Die kritiſchen Idealiſten verſprechen an ihrer Seite, ſo zu reden und zu handeln, wie ein Menſch redet und handelt, der die Möglichkeit und Wirklichkeit des als möglich und wirklich gedachten Unſinnlichen zugeſteht.

Philoſophiſches Archiv.

Herausgegeben

von

Joh. Aug. Eberhard.

II. Bandes 4. Stück.

Berlin 1795,
bey Carl Matzdorf.

Inhalt.

I. Berichtigung einer Recenſion in der Oberdeutſchen Litteratur-Zeitung, als Nachtrag zu meinen Unterſuchungen über die Kritik der practiſchen Vernunft. Von Hrn. Braſtberger. (Beſchluß.) S. 1

II. Zweytes Geſpräch. Clairſens und Tiefheim 37

III. Probe einer Prüfung der Kritik der reinen Vernunft, von Immanuel Kant, 2te Aufl., Riga 1787, von Georg Friedrich Werner 60

IV. Schreiben an den Herausgeber vom Herrn Diaconus Braſtberger 74

V. Beweis, daß die Neu-Franken kritiſche Philoſophen ſind 107

VI. Geſpräch zwiſchen Charlotte Cordé, der Mörderinn des berüchtigten Marat zu Paris, und einem kritiſchen Philoſophen 110

VII. Auszug aus einem Schreiben, als ein Nachtrag zu der Abhandlung über die Proportion zwiſchen Sittlichkeit und Glückſeligkeit, (Archiv, B. I, St. 4.) 114

I.

Berichtigung einer Recenſion
in
der Oberdeutſchen Litteratur-Zeitung,
als ein Nachtrag
zu meinen Unterſuchungen
über
die Kritik der pract. Vernunft.

(Beſchluß.)

Daß die letzte unabhängige Quelle aller Sittlichkeit nirgends anders als in der Vernunft geſucht werden könne; daß ein vernünftiges Weſen als daſſelbe wollen und thun müſſe, was vernünftig iſt und weil es vernünftig iſt; daß alſo ein moraliſch-guter Wille durch ganz und gar nichts anderes als durch die Vernunftmäßigkeit, oder, wenn der Rec. dieſes für vag, und Geſetzmäßigkeit für beſtimmter hält, durch die Geſetzmäßigkeit ſeiner Maximen beſtimmt werden dürfe; daß alſo moraliſch- oder abſolut-gut und recht und Pflicht nur das ſeyn könne und ſey, was die Vernunft für ſich, und in wie fern ſie

es für ſich, nicht aber was und in wie fern ſie es in irgend einer Beziehung auf etwas außer ihr, z. E. auf ein gewiſſes inneres Gefühl, oder auf einen bekannt gemachten Willen Gottes, oder auf Beförderung der Vollkommenheit im Ganzen, oder endlich, denn auch dieſes Vierte fürchte ich nicht, wie der Rec. glaubt, auf Beförderung unſers Vergnügens, uns gebiethe: — — alle dieſe Sätze, die der Rec. ſelbſt als das Wichtigſte und Unterſcheidendſte in der Kritik anſieht, und die am Ende alle durchaus gleich bedeutend ſind und ſich in den einigen Hauptſatz auflöſen, daß wahre Sittlichkeit auf ewigen unwandelbaren und in ſich ſelbſt verpflichtenden Begriffen und Grundſätzen der Vernunft beruhe, alle dieſe Sätze, ſage ich in meinen Unterſuchungen, waren auch ſchon vor der Kritik in der That nicht ſo unbekannt, daß nicht ſchon mehrere metaphyſiſche und moraliſche Schriftſteller ſie eingeſehen, und bey ihren eignen, übrigens oft ſehr verſchiedenen Syſtemen zum Grunde gelegt hätten. Allein darüber geräth der Rec. in eine ſolche Verwunderung, daß er nicht genug fragen kann, wo und wenn und von wem doch alle dieſe ſchönen Sachen bisher gelehrt worden ſeyen, daß er bald dieſe, bald jene unbedeutende Einrede dagegen macht, und ſich endlich in eine ſo tiefſinnige Discuſſion verwickelt, die ich, ich will es zu

meiner Schande bekennen, nicht ganz zu durchschauen vermag. So will ich denn also jetzt zur Verminderung seines Erstaunens thun was ich kann, und mit gänzlicher Vorbeygehung der alten Griechen und Römer, obgleich ein Plato und Seneca nicht ohne Grund hierher gehören, und eben so auch mit Vorbeygehung der allerneuesten Moralisten, nur aus einigen allgemein bekannten Philosophen zunächst vor unsrer Zeit einige Stellen hierher setzen, die, wie ich hoffe, meine Behauptung vollkommen rechtfertigen werden.

Schon die Erklärungen, die die meisten Moralisten gleich beym Anfange ihrer Untersuchungen von der Moral überhaupt, von moralischer Nothwendigkeit und Verbindlichkeit, und von dem, was Recht und Pflicht ist, geben, beweisen es auf eine unwidersprechliche Art, daß sie in der moralischen Welt die Vernunft allein als die einzige höchste Gesetzgeberinn erkennen, und nur von ihr alle Sittlichkeit und Tugend ursprünglich herleiten, ob sie gleich hernach in der Beschreibung und Zusammenstellung dessen, was diese Alleinherrscherinn gebiethet, sich oft ziemlich weit von einander zu entfernen scheinen. Denn wenn z. E. Grotius in seinem Buche de iure belli et pacis das ius naturale als ein dictatum rectae rationis erklärt, quod indicat, actui alicui ex eius convenientia aut discon-

venientia cum ipsa natura rationali et sociali inesse moralem turpitudinem aut necessitatem moralem, wenn eben derſelbe unterſcheidet inter ea, quae, (secundum ius naturale,) per se ac suapte natura sunt debita aut illicita, et inter ea, quae ius humanum aut divinum voluntarium vetando illicita, praecipiendo debita facit; wenn Canz in ſeinen disciplinis moralibus bey dem lege naturae eine doppelte Obligation, eine natürliche und göttliche, erkennt, wenn er jene darauf gründet, quod lex naturae praecipiat, quae per se vera ac honesta intelligantur, und ihr daher die letztere ſubordinirt, indem er hinzu ſetzt: et qui quaeso ad voluntatem Dei praecipientis in danda legis naturae ratione sive ultimo, sive primo possit recurri, cum nemo voluntatem Dei investigare possit sine honestate per se tali? Nisi enim in natura ipsa honestatis omnis fundamentum repostum sit, quomodo de divina voluntate ferri queat iudicium? und bald nachher: ipsa Dei voluntas sua auctoritate ad legem naturae roborandam confirmandamque non accedere potuisset, nisi regularum iuris naturae idea ab aeterno fuisset numini ut possibilis et adprobabilis obversata. Uti enim Deus nihil creat, nisi quod possibile, i. e., suae potentiae obnoxium, et

niſi quod ordinabile, 'i. e., ſuae ſapientiae conſentaneum eſt; ita et nullam legem ne naturalem quidem ferre poteſt, cuius idea non ante quidem, quum a legislatoria voluntate confirmetur, Dei maieſtate digna ſit. Unde rurſus invictum pro moralitate obiectiva argumentum; wenn endlich Werenfels in ſeinem ſpecimine philoſophiae moralis die Ethik als einen habitum erklärt, zu leben ſecundum ſanam rationem, und gleich darauf ſagt, daß die Philoſophen das eine Pflicht nennen, was reine Vernunft uns gebiethet, quod ſana ratio a nobis poſtulat: — — ſo iſt es doch wohl aus dem allen klar, daß nach dem Urtheile dieſer Philoſophen die ächte Moralität auf Begriffen und Grundſätzen beruht, die in ſich ſelbſt verpflichtend ewig und unwandelbar ſind und der Vernunft allein eigenthümlich zugehören, ſo daß alſo dieſe die einzig wahre und urſprüngliche Quelle aller Sittlichkeit iſt, und ihr Geboth allein den Willen als einen moraliſch guten Willen beſtimmen darf und muß.

Hiermit ſtimmen denn auch alle die metaphyſiſchen Philoſophen überein, die den Canon, eſſentias rerum eſſe aeternas, independentes, neceſſarias, in der moraliſchen Welt ſo wohl als in der phyſiſchen, als einen nothwendigen Grundſatz anerkennen, und unter denen

Leibnitz ſtatt aller gelten kann. Man leſe alſo nur mit Aufmerkſamkeit ſeine Theodicee, und in derſelben etwa nur folgende Stellen, die ich um ihrer Länge willen nicht ſelbſt herſetzen kann, ſondern bloß, wo ſie zu finden ſind, unten in einer Anmerkung anzeigen will, *) und urtheile alsdann, ob ich Recht habe oder nicht, wenn ich in meinen Unterſuchungen ſage, man habe es auch ſchon vor Kant gewußt und öffentlich gelehrt, daß der Begriff des Sittlich-guten ein ewiger für ſich beſtehender unwandelbarer und der Vernunft eigenthümlich zugehöriger Begriff ſey, und alſo auch aus der Vernunft allein und unmittelbar hergeleitet werden müſſe, oder daß die oberſte Quelle der Sittlichkeit in der Vernunft allein liege; daß ein vernünftiges Weſen als daſſelbe ſchlechterdings vernünftig handeln oder wollen und thun müſſe, was vernünftig und weil es vernünftig iſt, wenn es ſittlich-gut handeln und, was recht iſt, wollen und thun ſoll; daß nichts deßwegen abſolut- oder ſittlich-gut ſey, weil es Gott durch ſein Wollen erſt dazu mache, (folglich auch nicht durch andere bloß zufällige Bedingungen,) ſondern weil es an ſich ſelbſt gut ſey, ſo wolle es Gott und müſſe es zur

*) Leibn. tentamina theodiceae etc., latine verſa. — Francof. 1719, pag. 216—225.

Ehre ſeiner Erhabenheit wollen; endlich daß wir verbunden ſeyen zu thun, was recht iſt, nicht eben weil es Gott wolle oder weil es die Vollkommenheit der Welt befördere, ſondern weil Rechtthun für ſich ſelbſt ſchon mit moraliſcher Nothwendigkeit verknüpft ſey, denn wir müßten es auch thun, etſi Deus pro arbitrio nihil — ſtatuiſſet, — quamvis Deus non eſſet, und es würde dieſes wahr und verpflichtend bleiben, quamvis omnes intelligentiae perirent. Ich denke, durch dieſe wenigen Auszüge und Stellen iſt es ſchon ganz klar, daß der Rec. eben nicht ſo eilfertig hätte fragen ſollen, wo und von wem und in welchen bekannten Büchern ſolche ſchöne Dinge bisher gelehrt worden ſeyen, denn, wie wir nun ſehen, ſo ſind ſie ſchon eine geraume Zeit vor der Kritik wirklich mehr als Ein Mahl gelehrt worden; und wäre ich in einer andern äußerlichen Lage, wie leicht ſollte es mir ſeyn, noch mehrere und entſcheidendere Zeugniſſe hinzu zu ſetzen!

Eben ſo hätte er mich nun aber auch nicht ſo voreilig einer Verfälſchung des Wolfiſchen Vollkommenheits-Princips beſchuldigen ſollen, wie er es wirklich gethan hat! Verfälſchen iſt eine garſtige Sache; man muß ſich alſo wohl hüthen, einem ehrlichen Manne ſo etwas ins Angeſicht hinein laut und öffentlich vorzuwerfen,

oder es alsdann aufs strengste beweisen. Ich sage in meinen Untersuchungen S. 136, der Kantische Typus für die practische Urtheilskraft löse sich zuletzt in einen Satz auf, der sonst durch das Princip der Vollkommenheit ausgedruckt werde, und wohl noch viel deutlicher so laute: was allgemein gewollt oder gethan sich selbst zerstören, mithin lauter Negation seyn würde, das kann und muß absolute nicht gewollt werden; was aber so gewollt eine wahre Realität ist, das kann und muß auch absolute gewollt werden. Womit will nun der Rec. beweisen, daß ich hier das Wolfische Vollkommenheits-Princip verfälscht habe? Man höre doch und verwundere sich! Wolf und sein System wissen von dem allgemein Gewollt und Gethan gar nichts. Das schiebe ich ihm nur noch zu seinen 90 Thalern in den Sack, um beweisen zu können, daß er 100 habe. — — Warum setzt er doch nicht lieber hinzu, die Realität und Negation und alles Uebrige seyen ihm gleichfalls nur in den Sack geschoben, so hätte ich Armer doch das Verdienst gehabt, diesem reichen Manne ein hübsches Capitälchen noch nach seinem Tode zu schenken? Er hätte auch in der That das letztere mit eben dem Rechte wie das erste behaupten können, denn ich zweifle selbst gar sehr, ob Wolf und sein System von dem ganzen Satze, wie er nämlich hier

lautet, irgend etwas wiſſen. Warum ſollte er aber auch etwas davon wiſſen? Ich ſagte ja, indem ich dieſes ſchrieb, von Wolf und ſeinem Syſteme gar nichts, ja vielleicht dachte ich nicht einmahl an ihn, ſondern bloß an das allgemein bekannte und noch jetzt von vielen geörauchte Princip der Vollkommenheit überhaupt, ohne darauf Rückſicht zu nehmen, daß es gerade ein Erbgut von dieſem großen Manne ſey. Dieſes Moral-Princip ſtellte ich mir in dem Sinne und Umfange vor, in dem es jetzt genommen wird, und verglich es ſo mit dem Typus für die pract. Urtheilskraft, ohne darauf zu achten, ob es von ſeinem ehemahligen Erfinder auch ſchon ſo gebraucht worden ſeyn möchte, und ſo druckte ich es denn auch, ſo wie ich es nach ſeinem jetzigen Gebrauche verſtand, nach meiner eignen Art aus, ohne mich darum zu bekümmern, ob es andere auch ſchon eben ſo ausgedruckt haben möchten, wenn nur der Sinn unverändert derſelbe blieb. Wie iſt nun hierbey in aller Welt eine Verfälſchung des Wolfiſchen Princips möglich? Habe ich es ſo ausgedruckt, daß es dem Sinne nach immer noch das alte Wolfiſche Princip iſt, ſo fällt die Beſchuldigung als doppelt ungerecht und übereilt von ſelbſt hinweg; iſt es aber ſo, wie ich es darſtelle, nicht mehr das alte unveränderte Erbgut, ſo gebe ich es ja auch

hirgends dafür aus, ſondern ich rede ſo davon, wie es jetzt noch unter uns geläufig, und alſo durch die Länge der Zeit verändert oder verbeſſert worden iſt. Wenn dies alſo eine Verfälſchung heißen ſollte, ſo müßten andere, nicht ich, in Anſpruch genommen werden, oder es müßte nur dieſes falſch ſeyn, daß es ſo, wie ich es beſchreibe und gebrauche, irgend wo unter uns im Umlaufe ſey. — Wir wollen daher dieſe Frage auch noch berichtigen.

Befördere deine eigene wahre Vollkommenheit aus allen Kräften, noch vielmehr aber die Vollkommenheit des Ganzen, denn was das einzelne Individuum in einzelnen Fällen und Umſtänden vollkommener macht, das iſt zwar ſchon gut, aber nur für dieſes Individuum, und nur unter dieſen Umſtänden gut; hingegen was eben daſſelbe Individuum in allen Fällen und unter allen Umſtänden vollkommener macht, das iſt noch beſſer, denn es iſt unter aller Umſtänden und in allen Fällen gut, aber doch auch wieder nur für dieſes Individuum; was aber das Ganze durchaus und überall vollkommener macht, das iſt das allerbeſte, denn es iſt überall und unter allen Umſtänden und für alle gut; darum muß auch dieſes in unſerm Wollen und Beſtreben das Erſte und Vornehmſte ſeyn, und das Uebrige muß darnach be-

ſtimmt werden. Dieſe Regeln und Grundſätze ſind es, die ich unter dem Princip der Vollkommenheit, ſo wie es jetzt unter uns geläufig iſt und gebraucht wird, verſtehe. Ich will nicht hoffen, daß mir der Rec. hierüber abermahls Zeugniſſe abfordern und erſt ein Verzeichniß der Schriften, in welchen dieſes vorkomme, verlangen werde, vielmehr wird er es ohne dieſe Weitläuftigkeit zugeben, daß wohl in allen unſern guten moraliſchen Büchern dieſe Regeln beſtändig zum Grunde liegen. Nun iſt es aber meines Erachtens dem Sinne nach einerley, ob ich mich weitläuftiger ſo, wie ich es eben jetzt gethan habe, ausdrucke, oder ob ich die Sache kürzer ſo beſchreibe: thue, was die Summe der Realität im Ganzen vermehrt, und unterlaß, was dieſelbe vermindert. Mit dieſem Grundſatze aber hängt die Formel, die ich in meinen Unterſuchungen aufgeſtellt habe, unmittelbar zuſammen: denn da nur das, was in Verbindung mit dem Ganzen, folglich überall und allezeit und für alle eine wahre Realität iſt, die Summe der Realität im Ganzen vermehrt, hingegen das, was in eben dieſer Verbindung und in eben dieſem Umfange genommen, keine Realität mehr iſt, ſondern ſich ſelbſt zerſtört, und alſo lauter Negation iſt, die Summe der Realität vermindert; ſo kann ich ſtatt der obigen

Formel eben ſo wohl auch dieſe gebrauchen: thue oder wolle, was in Verbindung mit dem Ganzen, was überall und für alle, oder was von allen gethan oder gewollt eine wahre Realität iſt; hingegen was, wenn es überall Statt finden ſollte, wenn es von allen gewollt oder gethan würde, ſich ſelbſt zerſtören, mithin lauter Negation ſeyn würde, das thue ſchlechterdings nicht: — und ſo kann ich denn, ich mag es anſehen, wo und wie ich will, durchaus nicht begreifen, worin die Verfälſchung beſtehen ſolle, die mir hier von dem Rec. zur Laſt gelegt wurde.

Endlich muß ich mich auch noch mit wenigem über das verantworten, was ich von der Freyheit in tr. Bedeutung ſage. Dem Rec. ſcheint die Erklärung die K. von der Freyheit giebt, nicht nur mit der Philoſophie derer, die alle Freyheit läugnen, im offenbarſten Widerſpruche zu ſtehen, ſondern auch gegen das deterministiſche Freyheits-Syſtem ſo ſehr abzuſtechen, daß man eher befürchten dürfte, beyde Parteyen würden den K. Freyheitsbegriff als ein Phantom verwerfen, als daß ſie in Harmonie mit ihm zu bringen wären. Deſto mehr befremdet es ihn alſo, daß ich ihm auch hier alles eigne abſpreche — doch, ſetzt er hinzu, bleibe ich den Beweis davon vorgeblich aus Mangel des Raumes ſchuldig, ob ich gleich, wenn man ihn for-

dere, bereit dazu ſey, er halte es auch bey ſolchen Peräquations-Künſten, als die angeführten ſeyen, nicht für ſchwer. — — Nach dieſem Urtheilsſpruche ſollte man denken, ich hätte über die Kantiſche Vorſtellungsart der Freyheit ohne alle weitere Entwickelung derſelben nichts bemerkt, als: ſo wie er es vorſtelle, ſey es immer und von allen, ſelbſt von denen, die alle Freyheit läugnen, vorgeſtellt worden; dieſes könne ich zwar jetzt nicht zeigen, wolle es aber thun, ſo bald man es verlange. Das wäre nun freylich beynahe eben ſo eigenmächtig und flüchtig dahin geſchrieben geweſen, als mancher Rec. oft flüchtig und eigenmächtig, was er nur halb geſehen hat, dahin ſchreibt. Allein ſo iſt es nicht. Man leſe nur ſelbſt noch ein Mahl meine Unterſuchungen, und urtheile! Fürs erſte erkenne ich, wie immer, die Art der Vorſtellung und Einkleidung, die Kant in dieſer Sache gebraucht, für neu und eigenthümlich, und auch für ungemein tiefſinnig; alsdann ſtimme ich im Weſentlichen mit ihm überein, und mache nur gegen das wiederum eine beſcheidene Gegenvorſtellung, daß er Männern, die doch ohne allen Zweifel eben ſo wie er Freyheit in tr. Bedeutung behaupten wollten, einen Empirismus zur Laſt legt, der dieſelbe geradezu aufheben und unmöglich machen würde. Ich bin alſo weit

davon entfernt, diejenigen, die es ſelbſt ſagen, daß ſie alle Freyheit läugnen, mit ihm in Harmonie bringen zu wollen; ſondern nur von denen, die die Freyheit deutlich und laut genug annehmen, und doch kein Wollen und kein Thun ohne überwiegende Bewegungsgründe Statt finden laſſen, möchte ich gern den Vorwurf eines Widerſpruchs abwenden. Dieſes geſchieht nur zwar in einem einzigen Perioden, weil ich aber dieſen einzigen Perioden für aufmerkſame und ſachkundige Leſer als hinlänglich überzeugend anſah, ſo ſetzte ich nicht mehr hinzu. Ich ſage nämlich, ob gleich unſre beſten Metaphyſiker und Moraliſten alle Handlungen, wodurch ſich die Freyheit ſelbſt äußere, ſtets nach überwiegenden Bewegungsgründen erfolgen laſſen, und alſo nach Naturgeſetzen erklären; ſo ſetzen ſie doch, indem ſie dieſe Bewegungsgründe zwar als hinlänglich überwiegend, aber nicht als zwingend, und die dadurch erfolgenden Handlungen zwar als beſtimmt und gewiß, aber nicht als abſolut- oder unwiderſtehlich-nothwendig annehmen, und vor allem dieſen eine obgleich unerklärbare, doch immer für ſich ſelbſt beſtehende und wirkende Willkühr der Seele voraus behaupten, den eigentlichen Urſprung und die Wurzel dieſer Handlungen weit über die bloß ſinnliche Natur hinauf, und leiten ſie zuletzt aus einer

abſoluten Selbſtthätigkeit des Menſchen als eines Dinges an ſich her, ſo daß nun eben dadurch auf der einen Seite unſer Zuſammenhang mit der intelligibeln Welt, und auf der andern unſre Unterwerfung unter das Geſetz der reinen Vernunft als das oberſte Princip alles unſers Wollens und Thuns ganz und gar unangefochten bleibt. Durch dieſe Erklärung, ſo kurz ſie auch iſt, glaubte ich dennoch einem jeden aufmerkſamen und mit unſern gründlichſten philoſophiſchen Schriften bekannten Leſer an alle die Stellen erinnert zu ha en, die mich ſelbſt zu dieſer Bemerkung veranlaßt hatten. Allein bey dem Rec. wenigſtens iſt dieſes nicht geſchehen, ich will ihm alſo, denn in Rückſicht auf andere Leſer halte ich es immer noch für überflüſſig, unten in einer Anmerkung *) einige hierher gehörige Zeugniſſe anzeigen, und ihn bitten, daß er ſie, wenn es ihm gefällig iſt, ſelbſt nachſchlage, und daraus erkenne, warum ich mich auf dieſe Art und ſo kurz in meinen Unterſuchungen ausgedruckt habe.

Bey dem erſten Haupt-Momente meiner Unterſuchungen, welches ſich vorzüglich auf die Entdeckung eines oberſten Princips in der Mo-

*) Leibn. tent. theod. etc. V. 2, 6, 34, 36, 43, 45, 199, 302, 327, 328. Wolfs vern. Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menſchen, S. 278 — 282.

ral bezog, mußten wir uns ziemlich lange verweilen; wir werden nun aber, wie ich hoffe, bey dem zweyten Puncte deſto kürzer ſeyn können. Dieſer betrifft die Frage, ob es wirklich an dem ſey, daß uns Kant im Practiſchen einen ſichern Weg, in das Gebieth des Ueberſinnlichen hinüber zu kommen, eröffnet habe. Nach dem Urtheile des Rec. ſcheint es, ich habe in meinen Unterſuchungen dieſe Frage geradezu verneint, und zwar ſo, daß ich das, was die Kritik hierüber lehrt, ſchlechthin für falſch und ungegründet erkläre. Allein wenn dies wirklich ſeine Meinung iſt, ſo hat er fürwahr nicht richtig geſehen; wir können, dies iſt gar kein Zweifel, und ich gebe es auch in meinen Unterſuchungen gern zu, wir können auf die Art, wie uns die Kritik voran geht, und müſſen das Ueberſinnliche, daß ich ſo ſage, an das Sinnliche anknüpfen, und uns in einem gewiſſen Verſtande, nämlich in practiſcher Rückſicht, von unſrer Verbindung mit einer intelligibeln Welt verſichern; aber ich ſage immer nur, das hilft uns nichts, denn wenn wir dieſe practiſche Realiſirung genau betrachten, und unterſuchen, was ſie iſt, ſo bedeutet ſie am Ende mehr nicht als den Satz: ob wir gleich, daß irgend etwas an ſich ſey, nie mit unbedingter Nothwendigkeit einſehen, und alſo auch nie aus Einſicht es behaupten können, ſo müſſen wir

es

es doch ſchlechterdings und abſolut wollen, und alſo, um es ſo zu wollen, als durchaus nothwendig behaupten. Das iſt nun gar keiner Schwierigkeit unterworfen, aber ich meine immer, es ſey keine befriedigende Antwort auf die alle Menſchen ſo ſehr intereſſirende Frage, ob es auch ganz gewiß und unwiderſprechlich wahr ſey, daß irgend etwas an ſich da ſeyn müſſe: — denn wer dies fragt, der will ja nicht wiſſen, ob wir es abſolut denken und uns vorſtellen, noch ob wir es ſchlechterdings wollen und verlangen müſſen, daß etwas an ſich da ſey; ſondern ob daraus, daß wirs uns abſolut ſo vorſtellen müſſen, oder da wir in unſerm ganzen theoretiſchen Erkenntnißvermögen kein ſolches abſolutes Müſſen, wohl aber im practiſchen ein abſolutes Wollen oder Sollen antreffen, ob nun alſo daraus, daß wir es abſolut wollen müſſen, d. i., daß wir uns eines ſolchen abſoluten Wollens oder Sollens bey uns ſelbſt bewußt werden, ohne aber weiter zu wiſſen, wie und woher wir es haben, ja ohne überhaupt zu wiſſen, was es mit unſerm Bewußtſeyn an ſich für eine Beſchaffenheit haben mag, ob es an und für ſich ſelbſt Wahrheit oder Irrthum, etwas oder nichts Reelles iſt; — ob wir alſo nun daraus den Schluß mit Sicherheit ziehen dürfen, daß, weil wir uns zufälliger Weiſe bewußt ſind, wir wollen es und

müſſen es wollen, es ſich nun deßwegen abſolut ſo verhalten müſſe, wie wir es wollen, ſo daß das Gegentheil davon zu denken völlig unmöglich ſey, oder ob nicht, deſſen alles ungeachtet, die Frage nach einem Dinge an ſich, nach einem abſoluten Daſeyn immer noch — — wenigſtens ein undurchdringliches Geheimniß heißen müſſe? Hierauf aber iſt doch wohl die Antwort: — wir müſſen es ſchlechterdings wollen, daß etwas an ſich da ſey, und alſo muß auch etwas an ſich da ſeyn, weil etwas an ſich abſolut da ſeyn ſoll, — wie ein jeder von ſelbſt es ſieht, keine Antwort, ſondern eine petitio principii, und alſo auch die Frage ſelbſt gerade in dem Sinne, in welchem ſie allein intereſſirt, immer noch unentſchieden. Dies iſt es, was ich in meinen Unterſuchungen der Kritik beſtändig entgegen ſetze. Ich erkläre alſo die objective Realität der Vernunft und ihrer Ideen im Practiſchen, womit ſie uns für den Mangel derſelben im Theoretiſchen tröſtet, gar nicht für ungegründet, falſch oder irrig, ſondern eigentlich für unzweckmäßig und unbefriedigend in Beziehung auf das allgemeine ſo dringende Bedürfniß der Menſchheit überhaupt; und auch dabey bin ich, wenn man ſie nach ihrem Geiſte beurtheilt, nicht ſo wohl Gegner von ihr, (denn ſie ſagt es ſelbſt oft und deutlich genug, daß wir gern noch viel weiter kommen möchten,) als viel-

mehr Gegner von denen, die an ihrem Buchſtaben hängen, und nun Wunder glauben, wie viel damit für uns und unſre Nachkommen in einer ſo ganz unbekannten Sache vor allen frühern Zeitaltern gewonnen worden ſey. Dieſe vorläufige Bemerkung war meines Erachtens nicht überflüſſig: denn fürs erſte kann ſie dazu dienen, ein Zeugniß abzulegen, daß ich auch hier den innern Zuſammenhang der Kritik gar wohl kenne, obgleich der Rec. gerade bey dieſer Materie meine Einſicht am verdächtigſten machen will; und dann kann ſie die Leſer zum voraus ſchon zur Beurtheilung deſſen vorbereiten, was ſie zuletzt noch von meinem Richter hören werden, und was nach meinem Dafürhalten öfters ſo unbeſtimmt, ſchwankend und unzweckmäßig iſt, daß es mir in der That vorkommt, hier ſehe es vielmehr bey ihm noch etwas dunkel aus. Doch erſchlichen ſoll von mir nichts werden, wir wollen ihm alſo auch noch ferner Schritt für Schritt, obgleich immer nur mit kurzen Anmerkungen, folgen.

So wie wir nach der Anweiſung der Kritik eine überſinnliche Welt und eine reelle Verbindung mit ihr annehmen dürfen und müſſen, iſt zwar die Sache an ſich ganz richtig, aber wir haben nicht Urſache, uns ſehr darüber zu freuen, denn indem wir im Beſitze dieſer neuen

glücklichen Eroberung zu seyn glauben, so muß es uns einfallen, es sey weiter nichts als das Bewußtseyn bey uns selbst, daß wir eine solche Welt und eine solche Gemeinschaft mit ihr absolut wollen müssen. Nun ist zwar mit diesem Wollen in unserm Bewußtseyn eine unbedingte Nothwendigkeit verknüpft, aber nicht eben so mit jenem Bewußtseyn selbst; vielmehr ist und bleibt dieses für sich betrachtet immer nur etwas ganz Zufälliges: daher kann denn auch das Wollen, das in demselben liegt, wie fern es in demselben liegt und zu demselben gehört, (und anders gelangen wir zu keiner Notiz davon,) keine größere Gewißheit und Sicherheit uns gewähren, als das Bewußtseyn desselben hat; und so können wir uns doch nie anmaßen, das absolute Daseyn des Uebersinnlichen und Intelligibeln ohne alle Furcht des Gegentheils zu behaupten. Was antwortet nun der Rec. hierauf? Ich setze, sagt er, den Begriff des Dinges an sich in eine solche Ferne von uns, daß es freylich der bescheidenen Philosophie Kants nicht gegeben sey, sie zu erreichen. Die kritische alles zermalmende Philosophie eine bescheidene Philosophie! — ich will nicht urtheilen, aber ich zweifle, ob es viele bejahen werden; und was soll denn das heißen, ich setze den Begriff des Dinges an sich in eine so große Ferne von uns? Wahrlich, ich zöge ihn

gern recht nahe herbey, wenn er mir nur folgte; allein nicht ich ſetze ihn hinaus, ſondern er ſelbſt flieht vor uns; und die kritiſche Philoſophie in ihrem theoretiſchen Theile, — wie weit entfernt nicht dieſe ihn! Iſt ſie es nicht ſelbſt, die alles Unbedingte und Ueberſinnliche ſo weit hinauf ſetzt, daß wir etwa wohl denken können, es möchte etwas an ſich ſeyn, aber eben ſo wohl auch denken können, es ſey an ſich nichts, kurz, daß wir nicht ſagen können, ob etwas an ſich möglich oder nicht möglich ſey? In dieſer unerreichbaren Entfernung von uns liegen die Dinge an ſich, wenn wir von der Kritik der reinen ſpeculativen Vernunft herkommen. Nun gehen wir zu der practiſchen Vernunft-Kritik; dieſe verſpricht uns, auf einem ſichern Wege in dieſes weit entlegene Land ohne Gefahr uns hinüber zu führen. Wir folgen; aber ob wir gleich den Weg mit aller Aufmerkſamkeit nach der Vorſchrift zurück gelegt haben, ſo glauben wir doch immer noch nicht da zu ſeyn, wohin wir wollten und wohin wir auch gewieſen wurden. Das thut uns leid, wir fangen an zu klagen, und nun tadelt man uns: — — ey, ſagt man, ihr wolltet auch gar zu weit; ſetzet erſt das Ziel näher, ſo bringen wir euch gewiß dahin! und doch ließen wir in der That die Dinge an ſich unverrückt da ſtehen, wo ſie ſich nach der eignen Ausſage unſrer

Wegweiſerinn, wenn je welche anzutreffen ſeyn ſollten, befinden müßten. — Iſt dies billig? Ich denke vielmehr, ſie hätte ſollen dieſe Dinge näher zu uns, oder uns naher zu ihnen bringen, wenn ſie ihr Verſprechen, ſo wie es wenigſtens dem Buchſtaben nach lautet, hätte halten wollen, nicht aber wir. Doch ich bin des Allegoriſirens, ob es gleich der kritiſchen Philoſophie ſehr eigen iſt, müde, und frage noch ein Mahl, was das eigentlich heiße, der Begriff eines Dinges an ſich werde von mir in eine zu große Entfernung geſetzt? Doch wohl nichts anderes als dies: ich fordere zu viel, um mit philoſophiſcher Gewißheit ſagen zu können, es iſt etwas an ſich möglich und wirklich. — Und was fordere ich denn? Nicht mehr und nicht weniger, als daß das Gegentheil davon auch nur zu denken ſchlechterdings und an ſich unmöglich ſeyn muß. Das hat mich die kritiſche Philoſophie ſelbſt fordern gelehrt, warum ſoll ich nun auf Ein Mahl von dieſer Forderung etwas nachlaſſen, oder wenn ich nichts davon nachlaſſen darf, warum ſagt man denn, ich ſetze den Begriff eines Dinges an ſich in eine Entfernung, die zu erreichen der beſcheidenen Philoſophie Kants freylich nicht gegeben ſey? In der That, ich muthe ihr dieſes auch nicht zu, nur muß ſie uns alsdann nicht verſprechen, uns bis zu Dingen an ſich zu führen, oder

wenn sie es verspricht, so muß sie uns nicht bloß zeigen, daß in unserm für sich immer nur zufälligen Bewußtseyn ein absolutes Sollen angetroffen werde, welches es unmöglich mache, zu denken, es sey an sich nichts da; denn das wissen wir schon lange, nur glauben wir nicht, daß daraus auf ein absolutes Daseyn an sich mit Sicherheit geschlossen werden könne, weil nirgends eine Nothwendigkeit vorhanden ist, daß das, was uns unser Bewußtseyn lehrt, an sich so seyn müsse: folglich muß sie uns zeigen, daß, weil jenes Wollen in unserm Bewußtseyn es unmöglich macht, zu denken, es sey nichts an sich da, daß es nun eben deßwegen völlig an sich selbst und unbedingter Weise unmöglich sey, — dieses aber kann sie gewiß nicht, indem das, was erst unter einer gewissen Bedingung, — durch jenes Wollen nämlich, — unmöglich wird, schlechterdings nicht als an sich und unbedingter Weise unmöglich dadurch eingesehen wird. Daher haben wir denn immerhin das Recht, zu sagen, entweder sie habe ihr Versprechen auf Schrauben gesetzt, und das nicht versprechen wollen, was sie doch zu versprechen schien, oder sie habe das, was sie bona fide versprochen habe, nicht geleistet; in beyden Fällen aber bleiben wir immer gleich weit von Dingen an sich oder von einer philosophisch-gewissen und sichern Behaup-

tung einer übersinnlichen Welt entfernt. Auf diese Art habe ich allezeit in meinen Untersuchungen geurtheilt, und so urtheile ich noch. Darauf also hätte sich der Rec., wenn es ihm um Aufklärung und Berichtigung der Sache zu thun war, deutlich, bestimmt und anständig einlassen sollen; ob nun aber dieses wirklich von ihm geschehen sey, darüber mögen die Leser selbst unparteyisch entscheiden, wenn ich ihnen jetzt ein grosses Stück der Recension unverändert, und etwa nur bisweilen durch kurze in Klammern eingeschlossene Noten unterbrochen, vorlegen werde.

„Ich setze also," wie wir schon mehrmahls gehört haben, „den Begriff eines Dinges an „sich in eine solche Entfernung, die zu erreichen „der bescheidenen kritischen Philosophie freylich „nicht gegeben sey, denn ich sage immer, was „uns allein kennen zu lernen interessire, das „seyen die Dinge an sich, nicht wie fern sie „bloß in unserm Vorstellen, sondern wie fern sie „außer allem unsern Vorstellen, Denken und „Wollen absolut und für sich da seyen." — [Sage ich dies mit Unrecht, warum zeigt es der Rec. nicht?] „Das Moral-Gesetz," gestehe ich ferner, „fordere ein absolutes Wollen, „aber wollen," setze ich hinzu, „sey doch immer „nur vorstellen, und was bloß vorgestellt werde, „sey kein Ding an sich; alles das, dem keine

„Anſchauung correſpondire, ſey bloß ein Ge„dankending.“ — [Was ſoll doch das alles hier nutzen oder ſchaden, iſts etwa ſo beſchaffen, ut dixiſſe ſit refutaſſe? ich will doch nicht hoffen; und dann der letzte Satz, wie kommt doch der ſo ſchnell, ſo abgeriſſen zu dem Uebrigen hinzu? Daß das Wollen doch immer nur ein Vorſtellen ſey, das kommt noch ein Mahl vor, und wird dort erſt berichtigt, ich zweifle aber, ob die Berichtigung gegründet, ja, ob ſie überhaupt nöthig iſt; denn wenn ich unſer Wollen als eine bloße Vorſtellung anſehe, ſo iſt es klar, daß ich damit nichts anderes ſagen will als dies: ohne unſer Vorſtellen wüßten wir nie etwas davon und könnten nichts davon wiſſen, daß wir etwas wollen; ein jedes Wollen alſo, das uns bekannt werden ſolle, muß von uns erſt vorgeſtellt werden, folglich kann es uns auch in dieſer Rückſicht für weiter nichts als für etwas Vorgeſtelltes oder für eine bloße Vorſtellung gelten, und das wird wohl niemand beſtreiten.] Das alles ſetzt der Rec. ohne alle eigne Erläuterung oder Berichtigung, ich weiß in der That ſelbſt nicht wozu, aus meinen Unterſuchungen her; dem Zuſammenhange nach wird es ohne Zweifel das Obige beweiſen ſollen, daß ich nämlich den Begriff eines Dinges an ſich in eine viel zu weite Entfernung von uns hinaus ſchiebe. Können nun

die Leſer es wirklich dazu gebrauchen, ſo freue ich mich ihres Scharfſinnes; hingegen was mich betrifft, ſo bin ich nicht im Stande, ihnen dabey zu dienen, denn ich kann ſchlechterdings keine ſolche Anwendbarkeit davon wahrnehmen. Doch vielleicht kommt die Anwendung erſt nach; wir wollen alſo weiter abſchreiben. „So oft ich „auch,“ fährt der Rec. fort, „von der Unmög„lichkeit ſpreche, von etwas Vorgeſtelltem zu ei„nem wirklichen Dinge an ſich zu gelangen, ſo „ſey ich doch reicher an Wiederhohlung meiner „eignen Worte als an aufhellender beſtimmter „Auseinanderſetzung des ſo leicht irre führenden „Begriffs vom Dinge an ſich.“ [Hätte doch der Rec. dieſen Begriff recht beſtimmt aus einander geſetzt; mir ſcheint er einmahl höchſt einfach zu ſeyn.] „Indem ſich eine Erklärung in „die andere verwickele, ſo kommen vielfältig „Aeußerungen vor, welche von einer Verwir„rung der wichtigſten Begriffe bey dieſem Ge„genſtande zeugen. Manches Mahl ſcheine ich „vorgeſtellt und verſinnlicht, practiſch und wirk„lich vorgeſtellt für gleich geltende Ausdrücke zu „halten.“ [O, gewiß nicht!] „Der Unterſchied „zwiſchen dem Gegenſtande einer Vorſtellung „und der Vorſtellung ſcheine mir auch nicht im„mer gegenwärtig genug geweſen zu ſeyn. In „der Vorſtellung und durch die Vorſtellung er-

„istiren, vermische ich gleichfalls, so wie Ver„nunft-Idee und Ding an-sich, eine absolute „Vorstellung, die nichts anders als Vorstellung „ist, und Ding an sich.“ [Der Leser sage selbst, was man doch mit einer solchen Recension machen solle? Da scheint es und scheint und scheint, und am Ende ist alles abgeurtheilt und hingeschrieben ohne allen Beweis; folglich bleibt mir nichts übrig als den Kopf zu schütteln und weiter zu gehen. Nun führt er doch einmahl bestimmte Stellen an, wir wollen also hören.] „Daher,“ [nämlich von der so großen Verwirrung der Ideen in meinem nicht oberflächlichen Kopfe,] „kommen denn einige Behauptungen, die man „nicht so platterdings durchgehen lassen könne, „z. B. S. 171: um etwas zu wollen, muß das „wirklich gewollte Ding nicht selbst wirklich da „seyn, sondern darf nur gedacht, nur vorgestellt „werden; — Wollen und Denken sind weiter „nichts als Vorstellung, das wirkliche Wollen „ist selbst nichts als Vorstellung.“ [Ist das etwa nicht so, der Rec. widerlege es doch, aber in einer deutlichen und bestimmten Sprache ohne kritische Terminologie.] „S. 222: Das, was „gewollt wird, kann auch nur ein bloßer Ge„danke, also nur ein Ding an sich in unserm „Denken seyn.“ [Hier macht der Rec. die wichtige Bemerkung, das Ding an sich in un-

ſerm Denken ſey ein hircocervus, oder heiße ſo viel als der Begriff von einem Dinge an ſich; was aber alsdann der Satz bedeuten ſoll: das, was gewollt werde, könne der Begriff eines Dinges außer allem unſern Vorſtellen, Wollen und Denken ſeyn? —— ich zweifle doch gewiß nicht, daß ein aufmerkſamer und uneingenommener Leſer es auf der Stelle verſtehen werde. Daß etwas an ſich ſey, das läßt ſich denken; was ſich aber denken läßt, darauf läßt ſich auch ein Wollen beziehen, mithin läßt es ſich auch wollen. Daraus folgt aber nicht, daß nun deßwegen etwas an ſich ſchlechterdings und unbedingter Weiſe ſeyn müßte; denn wenn auch gegen unſer Denken in der That an ſich nichts wäre, ſo könnten wir doch, daß etwas an ſich ſey, wollen, weil wir doch immer noch dächten, daß etwas an ſich ſey, hingegen wäre alsdann das, was wir wollten, ein bloßer Gedanke, oder ein bloß gedachtes Etwas an ſich.] „Gegen das Ende," fährt der Rec. fort, „häuft ſich dieſer Salima„thias S. 237." [Sehr höflich, wie ich es ſchon berührt habe; und wie lautet dieſer Salimathias?] „Dinge an ſich können wir denken, „das heiße, einen negativen Begriff davon bil„den; wir haben alſo einen wahren möglichen „Begriff davon; die Begriffe von Dingen an „ſich können alſo auch den Willen beſtimmen,

„denn zur vernünftigen Willensbeſtimmung wird „nichts als Vorſtellung erfordert; alſo," dies iſt wieder eine Note des Rec., „alſo weil einige „Vorſtellungen den Willen beſtimmen können, „ſo kann es auch die inhaltsleere, abſtracteſte „Vorſtellung eines Dinges an ſich." — [Welch eine ſichtbare Nachläſſigkeit! Hier iſt ja offenbar nur davon die Rede, daß eine jede vernünftige Willensbeſtimmung durch irgend eine Vorſtellung nothwendiger Weiſe geſchehen müſſe, und daß es alſo von keiner Vorſtellung als Vorſtellung zum voraus ſchon unmöglich ſeyn könne, daß ſie den Willen beſtimme; dieſes aber wird doch wohl niemand läugnen oder widerlegen wollen.] „Und „daß der Begriff eines Dinges an ſich den Wil„len wirklich beſtimme, das lehrt uns das Fac„tum des Moral-Geſetzes in uns." [Der Begriff eines Dinges an ſich, fragt hier der Rec., beſtimmt im Moraliſchen den Willen? davon weiß weder Kant noch ein vernünftiger Menſch ein Wort. — — Hätte er geſagt, er wiſſe nichts davon, ie nun, ſo wollte ich auch kein Wort darüber verlieren; aber auch Kant ſolle nichts davon wiſſen, daß wir, was rein-vernünftig und an ſich gut iſt. deßwegen, weil es rein-vernünftig und an ſich gut iſt, abſolut wollen ſollen? Nun können wir aber das Vernunft- oder Geſetzmäßige nicht wollen, wenn wirs uns nicht als

daſſelbe vorſtellen, mithin ſoll ja nach dem Moral-Geſetze die Vorſtellung oder der Begriff des Vernunftmäßigen, — und iſt dies wohl ein Sinnending oder ein Ding an ſich? — unſer wirkliches Wollen beſtimmen. Jedoch ich weiß ſchon, wo hinaus eigentlich der Rec. will; da er ſich aber nicht weiter darauf einläßt, ſo laſſe ich es auch vorbey gehen, und bitte meine Leſer nur noch um dies Eine, daß ſie ſich die Mühe nehmen, und in meinen Unterſuchungen die ganze Anmerkung S. 236 — 238, von welcher die meiſten dieſer Bruchſtücke weggeriſſen ſind, mit Aufmerkſamkeit nachleſen; dies, hoffe ich, wird zu meiner vollkommenen Rechtfertigung genug ſeyn.

Doch der Rec. ſcheint ſich ſelbſt nicht recht zu trauen. Vielleicht, ſetzt er nach allen dieſen ſo entſcheidenden Urtheilsſprüchen hinzu, hat der V. ſich nicht deutlich genug erklärt, vielleicht aber auch der Rec. ihn nicht recht verſtanden. [Ihm iſt ohne Zweifel das erſtere, mir hingegen das letztere wahrſcheinlicher.] Wie es aber damit ſey, ſo ſcheint ihm wenigſtens die Behauptung, daß unſer Bewußtſeyn mit allem, was dazu gehört, keine wahre abſolute Wirklichkeit, ſondern immer nur eine Wirklichkeit in unſerm Vorſtellen giebt, darum merkwürdig zu ſeyn, weil ſie den Skepticismus aufs äußerſte treibt, und

ſogar alle Möglichkeit objectiv-realer Erkenntniſſe abzuſchneiden ſcheint. Damit wir uns alſo nicht in den fürchterlichen Abgrund des troſtloſeſten Skepticismus hinab ſtürzen, damit wir nicht alle Möglichkeit einer objectiv-realen Erkenntniß uns gänzlich abſchneiden; ſo müſſen wir, ob wir gleich durch gar nichts darthun können, daß eine Wirklichkeit, die in unſerm Bewußtſeyn liegt, d. h., eine Wirklichkeit, die wir uns vorſtellen, etwas mehr als eine vorgeſtellte, und alſo bloß bedingte und zufällige Wirklichkeit iſt, dennoch ohne allen weitern Grund annehmen, daß ſie mehr als dies, daß ſie abſolut und für ſich und ohne alle vorhergehende Bedingung eine wahre Wirklichkeit ſey. Dies iſt meines Erachtens keine mit Gewalt herbey gezogene, ſondern eine höchſt natürliche und nothwendige Conſequenz, die ganz klar und unmittelbar aus der Anmerkung des Rec. fließt. Denn daß irgend etwas, wovon wir gar nichts wüßten, wenn wirs uns nicht vorſtellten, was alſo ohne unſer Vorſtellen und Bewußtſeyn für uns ganz und gar nichts wäre, bloß durch unſer Vorſtellen und Bewußtſeyn, und alſo nur unter dieſer Bedingung, mithin bloß zufälliger Weiſe etwas iſt, und, wenn dieſe Bedingung, dieſes Vorſtellen und Bewußtſeyn, aufgehoben würde, aufs neue wieder nichts wäre: das kann gewiß nicht geläugnet werden,

denn es beruht unmittelbar auf dem Satze der Identität. Eben so gewiß ist aber auch dies, daß unser ganzes Bewußtseyn und Vorstellen in Gedanken gar wohl aufgehoben werden kann; denn wenn dies unmöglich wäre, so müßte der Satz: es wird schlechterdings gar nichts vorgestellt, ehe noch irgend etwas vorgestellt wird, einen Widerspruch in sich enthalten, und also der Grundsatz der Identitat abermahls falsch seyn Kann aber unser ganzes Bewußtseyn, und also auch mit demselben alles, was nur unter der Bedingung, daß wir uns dessen bewußt werden, für uns etwas ist, in Gedanken aufgehoben werden, so ist das alles immer nur etwas Bedingtes und Zufälliges; mithin ist auch alle Wirklichkeit, die nur unter der Bedingung, daß wir uns derselben bewußt werden, sie uns vorstellen, eine Wirklichkeit für uns ist, immer nur eine bedingte und zufällige, und kann ewig keine unbedingt-nothwendige und absolute Wirklichkeit seyn und werden: — — und dennoch sollen wir sie, (so verlangt es der Rec.,) dafür annehmen; und wärum? Weiß er noch einen andern Grund als den, den er hier angiebt, so sage er ihn, wir wollen ihm dafür danken; ist es aber nur der, den er anführt, weil wir nämlich sonst den Skepticismus aufs äußerste treiben und alle Möglichkeit objectiv-realer Erkenntnisse uns abschneiden würden, nun so muß

er

er wahrlich nicht auf eine ſo ganz inconſequente Art meiner ſo genannten Indication als eines höchſt lächerlichen Luftſprunges ſpotten, und eine Behauptung, die wenigſtens eine ernſthafte Prüfung verdient, ſo lange mit Gewalt drehen und verzerren, bis ſie endlich in einem ſchiefen Lichte erſcheint. Denn wenn er nur einige Augenblicke ruhig und unparteyiſch nachdenken will, ſo muß er es einſehen, daß er durch ſeine Bemerkung zuletzt eben das ſagt, was ich mit meiner Indication gleichfalls ſagen will.

Alles unſer Bewußtſeyn nämlich iſt an ſich immer nur bedingt und zufällig, alſo auch alles, was uns nur immer bekannt werden kann, weil uns alles nur unter der zufälligen Bedingung unſers Bewußtſeyns bekannt werden kann; wir können es alſo, wenn von Evidenz und nothwendiger Gewißheit die Rede iſt, nie dahin bringen, daß wir ſagen dürften, es ſey unbedingter Weiſe nothwendig, mithin ohne alle Furcht des Gegentheils wahr, daß nur irgend etwas da ſey, indem es unſrer Einſicht nach nie einen Widerſpruch a priori in ſich enthalten kann, zu denken, daß wohl auch ganz und gar nichts ſey, eben deßwegen, weil alles unſer Vorſtellen und Bewußtſeyn für ſich zufällig, und es alſo an ſich nicht unmöglich iſt, daß ganz und gar nicht gedacht werde. Auf dieſe Art aber

müßten wir, von einem totalen Skepticismus ergriffen, in einer ewigen Ungewißheit hin- und herſchwanken, und zuletzt an allem zweifeln. Wenn wir denn nun aber dieſen Verſuch wirklich machen, und den Gedanken, daß doch vielleicht überall nichts ſey, weil wir nicht a priori einſehen können, daß er widerſprechend oder ſein Gegentheil nothwendig ſey, dazu anwenden wollen, daß wir nun in der That zu zweifeln anfangen, ob an ſich und in Wahrheit etwas abſolut da ſeyn möge; ſo müſſen wir uns dabey eine ſo unausſtehliche Gewalt anthun, daß, obgleich kein eigentlicher poſitiver Beweisgrund zur Bejahung eines abſoluten Dinges möglich iſt, wir dennoch, da doch auch kein poſitiver Grund zur Verneinung aufgetrieben werden kann, und das Bejahen uns ganz und gar nicht den Zwang wie das Verneinen koſtet, aus dieſem Grunde es lieber bejahen als verneinen, und uns dabey eben ſo beruhigen, als ob wir es mit nothwendiger Gewißheit einzuſehen im Stande wären, indem wir dabey immer uns gedrungen finden, den Grundſatz anzunehmen, daß dasjenige, was unſer Bewußtſeyn überall und zu allen Zeiten darlegt, ob es uns gleich nur unter dieſer zufälligen Bedingung bekannt wird, und alſo auch für ſich nur etwas Zufälliges und Bedingtes ſeyn kann, dennoch uns mit Recht für etwas an ſich

Vorhandenes setzen könne und müsse, bis man uns, daß es an sich nicht möglich sey, beweisen kann. Dies ist die Indication, die dem Rec. so lächerlich vorkommt und ein so gewaltiger Luftsprung zu seyn scheint, daß, wer ihn machen will, Gefahr läuft, Arm und Bein oder wohl gar den Hals zu brechen. Ist sie denn aber der Hauptsache nach verschieden von dem, was der Rec. zur Vermeidung eines gänzlichen Scepticismus, und zur Möglichkeit einer objectiv-realen Erkenntniß überhaupt, in der obigen Anmerkung gleichfalls fest setzt, und bald darauf bey seiner ganzen Deduction, womit er mir den rechten Weg, ins Uebersinnliche hinüber zu kommen, zeigen will, ohne weitere Umstände zum Grunde legt? Folglich ist der Witz, womit er meine Aeußerung lächerlich zu machen sucht, da er ihn selbst auch trifft, sehr unglücklich angebracht, und alles, was er von einer zwar schmalen, aber doch sichern Brücke, worauf sich Kant, ohne erst eine solche gefährliche Luftreise zu machen, in das Land des Intelligibeln hinüber zu bringen sucht, gar schön allegorisirt, ist völlig umsonst gesagt. Denn wenn er Kant und seine Kritik in dieser Sache wohl verstanden und richtig interpretirt hat, woran ich aber sehr zweifle, so ist fürwahr die gerühmte Brücke eben dieselbe, deren wir uns bisher schon zum

Uebergange in eine abſolute überſinnliche Welt bedient haben; verhält es ſich aber mit dem Wege, den die Kritik uns dorthin vorzeichnet, nicht ganz ſo, wie es ſich der Rec. vorſtellt, ſondern ſo wie ich es in meinen Unterſuchungen angebe, ſo wiſſen Kant und ſein Syſtem von der Brücke, die ihnen der Rec. unterlegt, eigentlich gar nichts, und ſo wird dann die Furcht, daß wir nach der kritiſchen Methode in das Land der Dinge an ſich wohl gar nie hinüber kommen möchten, durch die Erklärung des Rec. vielmehr beſtätigt als aufgehoben. Doch dies würde jetzt noch eine ganz eigne, ziemlich weitläuftige Unterſuchung erfordern; ich denke aber, die Leſer werden nicht Luſt haben, uns noch weiter zu folgen. Daher will ich es lieber auf eine andere Zeit aufſparen, und indeſſen über den Verſuch, womit der Rec. zuletzt noch meiner Unwiſſenheit oder Kurzſichtigkeit zu Hülfe kommt und mir den wahren kritiſchen Weg ins Ueberſinnliche vorzeichnet, noch länger nachdenken; denn ich muß es nur bekennen, daß ich ihn entweder noch nicht ganz verſtehe, oder, wenn ich ihn recht verſtehe, als eine verfehlte Interpretation der theor. und pract. Vernunft-Kritik beurtheilen muß. Braſtberger.

II.

Zweytes Geſpräch. *)

Clairſens und Tiefheim.

Clairſens hatte einige Tage nach Tiefheims Beſuche ein Paket neuer Schriften aus England erhalten, unter welchen ſich auch *Reid's* inquiry into the human Mind on the principles of common ſenſe, — *Beattie's* eſſay on the nature and immutability of truth, — und *Oswald's* appeal to common ſenſe in behalf of religion befand. Er hatte kaum aus einigen Blicken, die er hinein warf, ihren Inhalt geahndet, als er ſich mit der Begierde, neue Gründe für ſeine Meinung, ſo wie neue Kräfte gegen ſeinen Gegner darin zu finden, an ihre Durchleſung gemacht hatte. So bald er damit fertig war, ſuchte er ſeinen Freund auf, um den Streit da wiederum anzufangen, wo ſie ihn das letzte Mahl gelaſſen hatten. Er fand ihn vor ſeinem Gartenhauſe bey ſeiner Aurikelflur mit Begießen beſchäftigt. Nach einigen gleichgülti-

*) Das erſte Geſpräch ſteht in meinen vermiſchten Schriften.

gen Worten, wozu Tiefheims Blumen Gelegenheit gaben, ließ Clairſens ohne weitere Vorbereitung ſeine Ausforderung zur Fortſetzung ihres Streites an ſeinen Freund ergehen.

Ich habe Ihnen neulich, — fing er an, — meine Niederlage zu leicht gemacht, Tiefheim, wenn ich den Ausgang des Streites eine Niederlage nennen darf, worin beyde Theile ſich zurück ziehen, ohne etwas ausgemacht zu haben. Allein ich hätte mich auch nicht einmahl zurück ziehen ſollen.

T. Seyn Sie froh, Clairſens, daß ich meinen Sieg nicht weiter verfolgt habe. Sie waren von allen Seiten umringt.

Cl. Wenn ich das war, ſo war ich es bloß, weil ich Ihnen zu viel nachgegeben hatte, und ich komme eben, um meine Schwachheit wieder gut zu machen. Wenn Sie ſich gefallen laſſen, den Handſchuh, den ich hiermit in das Kampffeld werfe, wieder aufzuheben, ſo hoffe ich, ſollen Sie mich heute beſſer als neulich auf den Füßen finden.

T. Haben Sie etwa neue Waffen erhalten, Clairſens? Ich glaube die Ritter zu kennen, die Sie umgürtet haben. Doch wozu will ich Ihr Geheimniß errathen? Meine Blumen ſind getränkt, ich kann Ihnen jetzt meine ganze Aufmerkſamkeit ſchenken. Wollen wir aber nicht

den Strahlen der untergehenden Sonne aus dem Wege gehen, um ohne Unbequemlichkeit vor uns hinsehen zu können?

(Sie kehrten hierauf dem abendlichen Himmel den Rücken zu, und ihr Gang leitete sie hinter einen kleinen Hügel, an dessen Fuße sie sich niederließen und ihre Unterredung also fortsetzten.)

T. Worin haben Sie also zu viel nachgegeben?

Cl. Darin, daß ich dem Gemeinsinne zu wenig Ansehen beygelegt habe. Ich habe bloß verlangt, daß Sie seine Aussprüche für sicherer halten sollten als die Demonstrationen der tiefsinnigen Vernunft; ich hätte sagen sollen, daß wir in jedem Falle, wenn die Wissenschaft mit dem Gemeinsinne im Widerspruche ist, dasjenige annehmen müssen, was der Gemeinsinn für wahr erkennt; ich hätte sagen sollen, der Gemeinsinn ist nicht bloß eine sichere Wahrheitsquelle, er ist eine untrügliche, und zwar die einzig-untrügliche.

T. Woher wissen Sie aber, wenn ich fragen darf, daß Ihr Gemeinsinn eine so untrügliche Wahrheitsquelle ist? — Verzeihen Sie, daß ich wieder Gründe verlange. Eben um dem zudringlichen Fragen auszuweichen, werfen Sie sich in die Arme ihres Gemeinsinnes, und siehe!

auch bis dahin verfolgt Sie, leider! das beſchwerliche Fragen nach Gründen. Denn Sie werden ſich doch nicht über die Untrüglichkeit ihres Richters auf dieſen untrüglichen Richter ſelbſt berufen? Das wäre ein zu arges Diallele.

Cl. Warum das nicht? — Doch ich will ein Uebriges thun; ich will mit Ihnen räſonniren. Hier ſind alſo meine Gründe, warum ich den Gemeinſinn für ein untrügliches Principium der Wahrheit halte. Der Gemeinſinn iſt eine angebohrne Fertigkeit, die Wahrheit zu erkennen, ohne uns ihrer Gründe bewußt zu ſeyn. Er iſt alſo ein Principium, das inſtinctartig wirkt. Ich glaube, daß ich nicht zu viel wage, wenn ich ihn das Wahrheitsgefühl nenne; wenigſtens kann ich einen großen Lobredner des Gemeinſinnes für dieſe Benennung anführen. Nun werden Sie doch zugeben, daß alle unſre Inſtincte uns untrüglich auf ihren Gegenſtand führen müſſen, wenn ſie uns nicht vergebens eingepflanzt ſeyn ſollen.

T. Da ich, leider! immer nach Gründen fragen muß, ſo kann ich im Zugeben nicht ſo freygebig ſeyn, als es Ihnen wohl lieb wäre. Getrauen Sie ſich, dieſe Untrüglichkeit der Inſtincte wohl aus der Erfahrung zu beweiſen? Ich wenigſtens ſehe mit Bedauern, daß ſie uns nicht ſelten irre führen.

Cl. Wir wollen uns den Beweis abkürzen, Tiefheim! Der Weg durch die Erfahrung ist lang, und jeder Schritt auf demselben ist Chicanen ausgesetzt. Ich will geradezu gehen, um meinen Beweis so kurz und allgemein zu machen, als Sie es verlangen können. Er lautet mit wenig Worten also. Der Urheber unsrer Natur kann keinen so grausamen Spott mit uns treiben wollen, und uns ein Wahrheitsgefühl einpflanzen, das uns trügen könnte; das ist so unläugbar und unwidersprechlich, als daß dort hinter uns die Sonnenscheibe am Rande des Horizonts glänzt. Denn eben so gut wäre es, ihn gar nicht gegeben zu haben.

T. Ich darf nicht weiter nach Gründen fragen, um Sie nicht ungeduldig zu machen. Ich will also lieber eben so geradezu gestehen, daß ich es für keinen Betrug halte, wenn uns die Gottheit Triebe einpflanzt, die uns irre führen können, da sie uns die Vernunft daneben verliehen hat, mit der wir die Irrthümer der Instincte berichtigen können. Nur die Thiere müßten untrügliche Instincte haben, weil ihnen die berichtigende Vernunft fehlt. Werden Sie z. B. sagen, daß uns der Urheber unsrer Natur getäuscht habe, wenn er unser Auge so eingerichtet hat, daß wir das unbegrenzte Sternenmeer der Milchstraße für einen weißen Gürtel halten,

da er uns auch Fernröhre in die Hand gegeben hat, womit wir dieſen Irrthum entdecken und berichtigen können?

Cl. Ganz gut; das würde doch aber nur von Inſtincten gelten, deren Irrthümer ſich durch andere Mittel, es ſey durch Vernunftſchlüſſe oder durch genauere Beobachtung, bemerken laſſen. Was ſagen Sie aber von ſolchen, bey deren Irrthümern uns ſolche Berichtigungsmittel fehlen? Ich ſehe mich z. B. durch einen unwiderſtehlichen Trieb beſtimmt, das Daſeyn einer äußern Körperwelt für wahr zu halten. Alle Bewaffnung der Augen, das vereinigte Zeugniß aller meiner Sinne, das Zeugniß der Sinne aller Menſchen beſtärkt mich in dieſem Glauben; müßte ich nun nicht denken, daß der Urheber der Natur meiner ſehr grauſam geſpottet habe, wenn er mir mit ſo unwiderſtehlicher Gewalt einen Glauben aufgedrungen hätte, von dem er wüßte, wie irrig er iſt?

T. Grauſam geſpottet, iſt ein ſehr harter Ausdruck. Wenn dieſer Irrthum eine nothwendige Folge der allgemeinen Einrichtung der Dinge wäre, ſo könnte ich wohl eben ſo wenig ſagen, daß der Urheber der Natur damit meiner geſpottet, als damit, daß aus dem Mechanismus meines Auges folgt, daß ich die Milchſtraße für eine weiße Bande halten muß; und

wenn dieſer Irrthum noch dazu unſchädlich wäre, ſo würde ich noch weniger ſagen können, daß er grauſam geſpottet habe. Wie viele Menſchen leben und ſterben nicht, ohne je zu erfahren, daß die Milchſtraße ein Abgrund zahlloſer Sonnen Syſteme iſt, und die durch ihren Irrthum nicht den geringſten Abgang an ihrem Wohlſeyn verſpüren. Eben ſo wenig würde ihnen davon durch den Irrthum abgehen, wenn es einer wäre, daß die Empfindungen ihrer Sinne einen körperlichen Gegenſtand außer ihnen haben.

Cl. Wenn es ein Irrthum wäre! — Sie glauben alſo doch, Tiefheim, daß es keiner iſt? Sie glauben alſo, daß mich mein Inſtinct nicht täuſcht?

T. Unterſcheiden Sie, Clairſens! Ich glaube, es ſey kein Irrthum, aber ich glaube es nicht meinem Inſtincte, ich glaube es meiner Vernunft.

Cl. Da fallen Sie den Idealiſten in die Hände; und es ſoll mich wundern, wie Sie mit denen werden fertig werden. Laſſen Sie uns ſehen, was werden Sie mit dem Einwurfe machen, der aus der gänzlichen Unähnlichkeit der körperlichen Beſchaffenheiten und ihrer Vorſtellungen dem Daſeyn einer äußern Körperwelt entgegen geſetzt wird? Sie iſt doch unläugbar, dieſe Unähnlichkeit.

T. Und ich läugne sie.

Cl. So müssen Sie dem großen Locke widersprechen. Nach seiner Zergliederung unsrer Begriffe, die allgemein bewundert wird, haben wir Ideen von ursprünglichen und abgeleiteten Beschaffenheiten, (qualités premières et secondes,) der Körper. Nur die erstern sind den Beschaffenheiten, die sie vorstellen, ähnlich, die abgeleiteten Beschaffenheiten hingegen bringen Ideen hervor, die mit ihnen nicht die geringste Aehnlichkeit haben.

T. Das würde heißen, Ideen, die nicht von den Beschaffenheiten oder von den Veränderungen der Körper sind hervor gebracht worden; denn sind sie das, so können sie ihnen nicht ganz unähnlich seyn. Oder soll zwischen der Ursache und ihrer Wirkung keine Aehnlichkeit Statt finden? Wie wollen Sie die Eine aus der Andern erkennen? Diese Aehnlichkeit kann sich oft sehr verstecken, es kann schwer seyn, die Wirkungen von einander zu sondern, um eine jede mit ihrer Ursache zu vergleichen, zumahl wenn der einwirkenden Ursachen viele und mannigfaltige sind. Wir können das, was von andern Ursachen abhängt, auf eine fremde Ursache beziehen, wenn wir die Wirksamkeit der erstern übersehen; wir können nun urtheilen, daß die Ideen den Eigen-

schaften der Körper, die sie hervor bringen, unähnlich sind; das ist aber unsre Schuld.

Cl. Ich sehe wohl, Tiefheim, wir müssen die Frage in einem bestimmten Falle untersuchen, wenn wir nicht ins wilde hinein reden und unsern Streit verewigen wollen. Lassen Sie uns die Farbe nehmen. Locke sagt, sie sey eine Nebenbeschaffenheit des Körpers; aber die Idee von ihr ist ihr selbst in nichts ähnlich. Sie wissen, die Farben sind an sich nichts anderes als die unter verschiedenen Winkeln gebrochenen Lichtstrahlen; was hat nun die Idee von Winkeln, Längen, Linien, Ausdehnung mit den Ideen von solchen Beschaffenheiten der Körper gemein, die wir Farben nennen?

T. Nichts, gar nichts, wie es scheint. Warum bleiben sie aber auch in der Zergliederung der Farben bey den Linien stehen? Wenn wir Gesichts-Ideen erhalten sollten, so mußten allerdings Körper auf unsre Gesichtswerkzeuge wirken; zunächst sind dieses die unmerklichen Theilchen der Lichtmaterie. Wenn diese in einem stetigen Nebeneinanderseyn wahrgenommen werden, so erhalten wir die Idee von Ausdehnung, und zwar von einer geraden Linie, wenn die Ausdehnung nur Eine und von Einer Richtung ist. Wer sagt uns aber, daß die Idee der Farben aus den Lichttheilchen entsteht, so fern sie

die Seele in einer Linie zusammen faßt, und nicht vielmehr, so fern sie einzeln und für sich auf unsre Gesichtswerkzeuge wirken? Wie also, wenn wir die Idee von dieser Nebenbeschaffenheit mit einer Grundbeschaffenheit verglichen, aus der sie gar nicht entsteht, die gar nicht ihr eigentlicher Gegenstand ist? Auch die Naturforscher nahmen sonst früher ihre Zuflucht zu den mechanischen Beschaffenheiten, Figur, Größe, Lage, Bewegung; jetzt studiren sie länger die chymischen: sie wollen nicht mehr das Aufbrausen verschiedener Flüssigkeiten mit einander dem Reiben ihrer Theile, sondern den Kräften beylegen, die Hitze anziehen oder fahren lassen. Ueberhaupt bemerkt man seit des Cartes immer mehr, daß die Kraft in der Körperwelt eine größere Rolle spielt als die Ausdehnung.

Cl. Glauben sie aber im Ernste, Tiefheim, daß Sie mit dieser Ausflucht weit kommen werden? Ich frage immer wieder, was hat die Idee von der Farbe ähnliches mit den Wirkungen der Lichttheilchen? Und es muß immer unläugbar bleiben, daß die Ideen der Nebenbeschaffenheiten der Körper mit den Grundbeschaffenheiten nichts gemein haben, Sie mögen nun diese Grundbeschaffenheiten so weit zurück schieben als Sie wollen.

T. Ich kann Ihnen antworten, ich weiß es nicht. Aber gewiß, Locke weiß es eben so wenig, was die Ideen von seinen Grundbeschaffenheiten mit demjenigen in den Körpern gemein haben, worauf sie sich beziehen. Die Ausdehnung z. B. setzt unausgedehnte Theile voraus, die erst, wenn sie zusammen gefaßt werden, die Idee von etwas Ausgedehntem geben. Welche Aehnlichkeit hat aber das Unausgedehnte mit dem Ausgedehnten? Was wir uns von beyden denken, ist verschieden. Das Eine erfüllt einen Raum, das Andere nicht; das Eine hat eine Figur, das Andere nicht; das Eine ist theilbar, das Andere nicht. Was kann also einander unähnlicher seyn, als Ausgedehntes und Unausgedehntes? Gleichwohl soll die Ausdehnung eine Grundbeschaffenheit seyn, das ist, Etwas in dem Körper, dem die Idee, die wir von ihm haben, ähnlich ist.

Cl. Sie sind ungerecht, mein lieber Tiefheim; Sie beurtheilen den Philosophen nicht nach seinen eignen Grundsätzen. Sie wissen, Locke hält die Idee von der Ausdehnung für eine einfache Idee, das ist, für eine solche, die sich nicht weiter zergliedern läßt, und Sie zergliedern sie.

T. Ganz recht. — Allein er hält auch die Idee von der Farbe für einfach, und doch

zergliedert er ſie ſelbſt. Wenn alſo einfach etwas bedeuten ſoll, ſo kann es den Ideen von der Ausdehnung und der Farbe nur darum beygelegt werden, weil die Seele das Mannigfaltige, das ſie enthalten, nicht unterſcheidet, weil ſie alſo undeutliche oder verworrene Ideen ſind. Alsdann kann ich mir es aber ſehr gut denken, wie die Idee von dem Vielen zuſammengenommenen und den Ideen von dem Vielen unterſchiedenen unähnlich ſeyn könne. Aus der Miſchung von Blau und Gelb entſteht Grün; aus der Miſchung von Kupfer und Gallmey entſteht Meſſing; das Grüne iſt aber ſo wenig dem Gelben als dem Blauen ähnlich, und das Meſſing eben ſo wenig dem Kupfer als dem Gallmey. Und das iſt ganz natürlich. In der Idee von der Miſchung iſt etwas, das in den Ideen von jeder der gemiſchten Materien, außer der Miſchung betrachtet, nicht iſt. Die Idee von dem Ganzen iſt den Ideen von jedem Theile beſonders genommen, unähnlich, das iſt die ganze Sache. In den verworrenen Ideen der Sinne kann alſo nur eine ſehr verſteckte Aehnlichkeit mit ihren Gegenſtänden Statt finden. Sie iſt da, aber ſie wird nicht bemerkt. Bey den deutlichen Ideen iſt ſie nicht nur da, ſie wird auch bemerkt; denn in dieſen unterſcheiden wir auch die Theile des Ganzen, ſie haben alſo in der

Idee eben das Verhältniß zu einander, das ſie in dem Gegenſtande haben: in den verworrenen unterſcheiden wir nur das Ganze, nicht die Theile; die Vorſtellungen der Theile, die in den Gegenſtänden verſchieden und außer einander ſind, ſind in der Idee unter einander gemiſcht und haben alſo nicht das Verhältniß, die Stellung oder die Folge zu einander, die die Theile in dem Gegenſtande haben. Das iſt eine Bemerkung, die ſo oft vorkommt, daß wir unmöglich einige Schwierigkeit dabey finden können. Verlangen Sie außer den Beyſpielen aus der phyſiſchen Welt auch Beyſpiele aus der moraliſchen? — Das Mitleid enthält die Empfindungen von Liebe und von Schmerz, aber es iſt keinem von beyden allein genommen, weder der Liebe ohne Schmerz, noch dem Schmerze ohne Liebe, ähnlich.

Cl. Ganz recht. Was folgt aber daraus? Gerade das und vielleicht mehr als der Idealiſt verlangen wird: keine unſrer Ideen iſt den Beſchaffenheiten der Gegenſtände ähnlich.

C. Sagen Sie: Keine unſrer verworrenen Ideen; denn nur in dieſen wird das zugleich vorgeſtellt, was in dem Gegenſtande geſondert iſt. Die Gründe des Zuſammengeſetzten liegen außer dem Geſichtskreiſe der Empfindung; wir unterſcheiden ſie nicht, ſonſt würden wir wahrnehmen, daß die Idee von einem je-

den einzeln genommen allerdings demjenigen ähnlich ist, was es vorstellt. Die Empfindung ist also ihrem Gegenstande ähnlich, so fern sie alles, was darin enthalten ist, vorstellt, und unähnlich, so fern sie das Viele, daß sie nicht unterscheidet, als Eins vorstellt. Ist es nun zu verwundern, daß die Empfindungs-Idee von der Verstandes-Idee des Gegenstandes verschieden ist, da die erstere das Viele in demselben zusammen faßt, indeß der Verstand das Einfache in diesem Vielen, das in der Empfindung zusammen fließt, sondert, unterscheidet und einzeln vorstellt? — Glauben Sie nicht, daß wir so vor dem Angriffe der Idealisten fürs erste wieder sicher stünden? Die in Eine Empfindung zusammen fließenden Partial-Vorstellungen sind dem Einfachen in dem Gegenstande ähnlich, und aus der Unähnlichkeit der Total-Vorstellungen der Empfindungen mit dem Gegenstande folgt nichts wider das Daseyn der äußern Körperwelt.

Doch lassen Sie uns sehen, wie weit wären wir nun? — Wir sollten schließen: in allen sinnlichen Vorstellungen ist etwas Subjectivisches, oder das seinen Grund in den Einschränkungen des Subjects hat; das vorstellende Subject unterscheidet nicht alles in dem Objecte, daher wird seine sinnliche Vorstellung der deutlichen Vorstel-

lung von dem nämlichen Gegenstande unähnlich. Ihr Idealist hatte aber geschlossen: wenn die Beschaffenheiten der Körper den Ideen, die wir von ihnen haben, nicht ähnlich sind; so haben die Körper kein Daseyn außer unsrer Vorstellung. Nun nahmen Sie das Erste als ausgemacht an, und glaubten also das äußere Daseyn der Körper läugnen zu müssen. Diese Unähnlichkeit ist aber nichts weniger als ausgemacht. Man kann nicht in Abrede seyn, daß die Aehnlichkeit in den verworrenen Ideen verborgen ist, aber daraus kann ich unmöglich schließen, daß man sie ganz läugnen dürfe.

Cl Ich sehe wohl, mein lieber Tiefheim, daß ich unsern Streit in ein Feld gespielt habe, auf dem wir uns noch lange herum kämpfen können, ohne in der Hauptsache etwas ausgemacht zu haben. Es ist meine Schuld; ich habe vielleicht ein unschickliches Beyspiel gewählt, an dem ich Ihnen die Zuverlässigkeit eines instinctartigen Wahrheitssinnes handgreiflich machen wollte. Wir kommen gewiß der Sache näher, wenn wir Fälle wählen, die weniger Chicanen ausgesetzt sind. — Lassen Sie uns erst wieder auf den Begriff dieses Wahrheitssinnes zurück gehen, über den wir vorhin eins geworden sind. Vermöge desselben erkannten wir etwas für wahr, ohne uns der Gründe bewußt zu seyn, warum

wir es für wahr halten. Sind sie noch nicht mit dieſer Erklärung zufrieden?

C. Ich finde nichts daran auszuſetzen.

Cl. Nun ſo habe ich gewonnen, ſo bald ich Ihnen auch nur einen einzigen Satz vorlegen kann, den Sie zugeſtehen müſſen, ohne durch Gründe und Beweiſe dazu genöthigt zu ſeyn. Ich glaube aber, daß es mir gar nicht ſchwer werden ſoll, Ihnen eine ziemliche Anzahl davon vorzulegen. In der That können wir auch keinen Schritt aus dem Bezirke der Sinne hinaus thun, ohne auf die eine oder die andere Wahrheit zu ſtoßen, die im höchſten Grade unläugbar und doch weder durch die Erfahrung noch durch Demonſtration gewiß iſt. Was kann Ihnen nun die Gewißheit davon geben, wenn es nicht dieſer Inſtinct iſt, das Wahre, wo es iſt, zu erkennen? Sie mögen ihn übrigens Wahrheitsgefühl, Gemeinſinn, gemeinen, geſunden Menſchenverſtand, oder ſonſt nennen, wie Sie wollen.

T. Erlauben Sie mir, daß ich hier noch erſt eine Anmerkung einſchiebe, ehe wir weiter gehen. Es iſt die Frage nicht bloß, ob es außer den Wahrheiten, wovon uns ganz allein und unmittelbar unſre Sinne überzeugen, nicht noch andere Wahrheiten gebe, die wir ohne Beweis annehmen dürfen; es fragt ſich, ob alle Wahr-

heiten außer dem Bezirke der Sinne eine ſolche Ueberzeugungskraft mit ſich führen, die von keinen Gründen und Beweiſen abhängt, und durch ein unmittelbares Anſchauen vermittelſt ihres Gemeinſinnes gefühlt wird. Dazu ſage ich Nein; Sie ſcheinen Ja dazu zu ſagen, und in der That müſſen Sie das auch, wenn unſer Streit einen Gegenſtand haben ſoll.

Cl. Sehen Sie, ob das, was ich behaupte, nicht auf Folgendes hinaus läuft: Wenn wir räſonnirende Urtheile fällen, das iſt, ſolche, die nicht unmittelbare Erfahrungsurtheile ſind; ſo bedürfen wir Wahrheiten, die dem gemeinen Verſtande unläugbar ſind. Anders können wir ſchlechterdings nicht über die Grenze der unmittelbarſten Erfahrung kommen. Will ich an dem Rauche, den ich dort aus dem Rauchfange jener fernen Hütte hinter dem Gebüſche aufſteigen ſehe, erkennen, daß in der Hütte ein Feuer ſey, das ich nicht ſehe, ſo muß ich eine allgemeine Wahrheit voraus ſetzen, von der die Gewißheit meines Urtheils abhängt, die Wahrheit nämlich, daß die Wirkung ein Zeichen der wirkenden Urſache ſey, weil der Rauch eine Wirkung des Feuers iſt. Das iſt eine Wahrheit des gemeinen Menſchenverſtandes. Ich kann alſo, wie geſagt, kein räſonnirtes Urtheil fällen, ohne mich

auf eine Wahrheit des gemeinen Menſchenverſtandes zu ſtützen.

T. Und das nimmt Sie Wunder?

Cl. Mich nicht. — Es ſcheint vielmehr, als wenn es Ihnen neu wäre, da Sie von keinen Wahrheiten etwas wiſſen wollen, deren Ueberzeugung wir dem inſtinctartigen Principio des Gemeinſinnes verdanken. Es befremdet mich zwar nicht, daß Sie dieſem Inſtincte ſo abhold ſind, Sie haben darin jetzt eine nicht unbeträchtliche Partey auf Ihrer Seite, und ich geſtehe Ihnen, daß ich vor nicht gar langer Zeit ſelbſt zu dieſer Partey gehört habe. Wenn Sie offenherzig ſeyn wollen, ſo werden Sie bekennen, daß Sie ſo wie uns Andere alle Ein Mann irre geführt hat, — und der Mann iſt Locke. Ich wenigſtens ſchäme mich nicht, Ihnen die General-Beichte der Irrthümer abzulegen, wozu mich dieſer große Mann verleitet hat; warum ſollte ich mich auch ſchämen, die Irrthümer zu bekennen, von denen ich mich jetzt ſo gut geheilt glaube? — Ich würde die ihres Ruhms und meines Dankes berauben, die mich zu beſſern Einſichten gebracht haben.

Sie wiſſen, daß Locke nur zweyerley Ideen annimmt, die er Empfindungs- und Reflexions-Ideen nennt: die erſtern ſind die, wel-

che wir durch irgend einen äußern; die andern die, welche wir durch den innern Sinn erhalten. Die Ideen von den Farben sind Empfindungs-Ideen; die von Schmerz und Vergnügen, Reflexions Ideen. Wenn die Seele keine andern als solche Ideen hat, so folgt ganz natürlich, daß auch alle ihre Urtheile keine andern als bloße unmittelbare Erfahrungsurtheile, oder solche, die man auch anschauende nennt, seyn können. Von welcher Art ist aber das Urtheil: die Wirkung ist ein Zeichen der wirkenden Ursache? Es ist kein anschauendes, denn die Hauptbegriffe desselben sind keine einzelnen, dergleichen alle Begriffe von Gegenständen der Sinne sind. Woher sollte es also kommen, wenn die Sinne die einzige Quelle unsrer Ideen wären? Es muß daher wohl noch ein anderes Vermögen geben, dem wir unsre Ideen und die daraus gebildeten Urtheile zu danken haben. Und dieses Vermögen ist der Gemeinsinn, dessen Natur, Wirkungsart und Nothwendigkeit die neuern Schottischen Philosophen so vortrefflich aus einander gesetzt haben. Sie sind die ersten, die in einer so wichtigen Materie von dem Englischen Weltweisen abgegangen sind. Und dazu gehört gewiß eben so viel Muth und Unparteylichkeit, als Gründlichkeit und Scharfsinn. Locke ist der verehrteste Philosoph nicht allein in seinem

Vaterlande, ſondern überall, wohin ein ſo allgemein geleſener Schriftſteller wie Voltaire ſeinen Ruhm auf den Flügeln ſeines leichten Witzes hat tragen können. Auch ich habe ihm lange allein gehuldigt; wenn ich alſo jetzt von ihm abgehe, ſo muß es wohl aus guten Gründen geſchehen.

C. Ich habe Sie nicht unterbrechen wollen, mein lieber Clairſens, ob ich es gleich längſt gekonnt und vielleicht geſollt hätte. — Sie ſcheinen mich mit zu Locke's blinden Verehrern zu zählen, und das kann wohl ſchwerlich jemand weniger ſeyn als ich. Sie halten ſeine Claſſification der Begriffe für unvollſtändig, und darin trete ich Ihnen gern bey Sie erkennen in der menſchlichen Seele Begriffe, die außer den Sinnen noch ein anderes Vermögen voraus ſetzen, und das thue ich auch. Das Einzige, worin wir von einander abgehen, iſt, daß Sie dieſes Vermögen den Gemeinſinn nennen, welches ich aber Verſtand und Vernunft heiße. Es iſt der Verſtand, der ſich die Begriffe von wirkender Urſache, Wirkung und Zeichen durch Abſonderung von den einzelnen Fällen bildet; es iſt die Vernunft, die ihre Verknüpfung einſieht.

Cl. Recht. Und alſo gingen wir bloß nur noch in Worten von einander ab. Sie nennen

das Verſtand und Vernunft, was ich den Gemeinſinn nenne; Sie nennen die Wahrheiten Vernunftwahrheiten, die ich Wahrheiten des Gemeinſinnes nenhe. Iſt es nicht ſo?

T. Nicht anders, wenn Sie nur zugeben, daß es unter dieſen Wahrheiten des Gemeinſinnes auch ſolche geben kann, die noch ferner von der Vernunft bewieſen werden können und müſſen.

Cl. Dann wirkte aber der Gemeinſinn nicht als ein inſtinctartiges Principium; dann fielen wir in alle die Schwierigkeiten wieder zurück, woraus uns die Unfehlbarkeit des ſchnellen Wahrheitsgefühles unſers Gemeinſinnes allein helfen konnte.

T. Das müſſen wir uns freylich gefallen laſſen. — Wer wird aber die Wahrheit philoſophiſcher Sätze nach ihrer Bequemlichkeit ſchätzen? Sie finden es bequem, Ihren Gegner mit den Ausſprüchen eines Principii, das Ihrer Meinung nach inſtinctartig wirkt, zum Stillſchweigen zu bringen; Ihr Gegner läugnet Ihnen die Unfehlbarkeit dieſes Principii. Nun klagen Sie, daß Sie ihn ohne das nicht überzeugen können.

Cl. Und habe ich nicht Recht? — Sagen Sie ſelbſt, wenn man jemanden überzeugen will,

muß man nicht mit ihm von gewiſſen gemeinſchaftlichen Grundſätzen ausgehen? Wie ſoll er Ihnen Ihre Folgerungen zugeſtehen, wenn er keinen einzigen Ihrer Vorderſätze zugiebt? Muß es nicht alſo gewiſſe Wahrheiten geben, die ohne weitern Beweis gewiß ſind, und alſo an und für ſich ſelbſt von jedem Menſchen von geſundem Verſtande für wahr gehalten werden müſſen?

T. Woraus ſchließen Sie, Clairſens, daß ich dieſes je geläugnet habe? Und wer könnte auch nur daran zweifeln? Wenn etwas durch einen Beweis ſoll gewiß werden, ſo muß ich in dieſem Beweiſe irgend wo ſtehen bleiben können, es muß darin zuletzt irgend eine Wahrheit an und für ſich ſelbſt gewiß ſeyn; ſonſt würde der Beweis unendlich werden und in Ewigkeit keine Gewißheit hervor bringen. Ich müßte auch nie in meinem Euklides nur geblättert haben, wenn ich darin nicht einige Sätze wahrgenommen hätte, die der groſſe Meiſter in der Kunſt als ausgemacht und unläugbar voraus ſetzt.

Cl. Geben Sie mir die Hand, wir ſind eins.

T. Herzlich gern, wenn Sie weiter nichts wollen. Allein, mich dünkt, Sie gaben Ihrem Gemeinſinne einen weitern Umfang. Denn daß

die discurrirende Vernunft sich zuletzt auf selbst-evidente Principien stützen müsse, auf Grundsätze und Definitionen, die darum unläugbar sind, weil sie identische Wahrheiten enthalten, dieses, mein liebster Freund hat man lange gewußt und bald entdecken müssen. Ist das aber auch die Meinung Ihrer Freunde, deren Sache Sie bisher mit so vieler Wärme vertheidigt haben?

Cl. Wenn sie es nicht ist, so sollte sie es seyn. — Wollen Sie sich indeß gefallen lassen, Tiefheim, mich nach meinem Gartenhause zu begleiten und bey mir Ihr Abendessen einzunehmen, so wollen wir nachsehen.

III.

Probe einer Prüfung

der

Kritik der reinen Vernunft, von Immanuel Kant, 2te Aufl., Riga 1787,

von

Georg Friedrich Werner.

Die Kantiſche Philoſophie wird in der That in Zukunft einen ſehr merkwürdigen Beytrag zur Geſchichte der Verirrungen des menſchlichen Verſtandes liefern. Kaum wird man es für möglich halten, daß ſo manche wirklich große Menſchen, wozu vor vielen gewiß Kant ſelbſt gehört, einem gänzlich bodenloſen Syſteme ſo feſt haben anhängen, es ſo leidenſchaftlich und mit wirklich gutem Erfolge haben vertheidigen können.

Ob nun gleich derjenige, der meine Aetiologie mit unbefangenem Verſtande lieſet, ſehr bald vom Ungrunde der Kantiſchen Theorie überzeugt werden wird; ſo wird es doch um der Andern willen nöthig ſeyn, dieſes Syſtem hier

Schritt für Schritt mit kalter Vernunft zu prüfen. Möchten doch die eifrigen Vertheidiger dieſes Syſtems mit eben dem kalten Prüfungsgeiſte meinen Aufſatz leſen! möchte der große Kant ſelbſt doch von der Unwahrheit ſeines Lehrgebäudes überzeugt werden, und dieſes, der Wahrheit zur Ehre, öffentlich bekennen! ſo würde ja wohl, wenn der Heerführer die bisher vertheidigte Sache für ungerecht erklärte, die übrige Armee ſich beruhigen und die Waffen niederlegen.

Ich fange mit der Einleitung an, und ſetze voraus, daß meine Leſer das Kantiſche Buch vor ſich liegen haben.

Um allem Mißverſtande meiner Seits vorzubeugen, finde ich nöthig, vorher den Begriff der Erkenntniß nach den Grundſätzen der Aetiologie feſt zu ſetzen.

Erkennen heißt: des Aehnlichen oder Unähnlichen zweyer oder mehrerer Dinge ſich bewußt werden, (Aet. §. 55.) Dieſe Dinge ſind entweder ſinnliche Darſtellungen, (Aet. §. 216,) oder Vorſtellungen, oder beyde vermiſcht, (Aet. §. 243 u. f.) Die Fähigkeit, das Aehnliche oder Unähnliche ſolcher Dinge zu erkennen, heißt Erkenntnißfähigkeit oder Verſtand, (Aet. §. 55, 243 u. f.)

Man giebt mir z. B. eine Frucht, die ich mit Hülfe derjenigen Sinne, auf welche sie Eindrücke zu machen fähig ist, untersuche. Ich sehe sie, ich verieche sie, ich koste sie: so erhalte ich dadurch sinnliche Darstellungen von ihrer Farbe und Figur, von ihrem Geruche und Geschmacke. Habe ich nun ehedem schon eine ähnliche Frucht auf diese Weise untersucht, und selbige Apfel genannt; habe ich ferner Erinnerungsvermögen: so wird neben jenen sinnlichen Darstellungen zugleich die Vorstellung von eben diesen Dingen vor meinem Verstande erscheinen. Werde ich mir nun der Aehnlichkeit dieser Vorstellung und jener sinnlichen Darstellung bewußt, so sage ich: ich erkenne die Frucht für einen Apfel. Oder ich empfinde die Wärme eines Ofens, ich sehe ihn auch; ich werde mir der Gleichheit oder Einheit der Orte bewußt, wo die Ursache dieser beyden Wirkungen befindlich ist: so erkenne ich, daß es der Ofen sey, welcher die Wärme verursacht. Kurz, man mag ein Beyspiel wählen, welches man will, so wird man immer finden, daß sich das Erkennen irgend auf zwey oder mehrere Dinge bezieht, deren Gleichheit oder Aehnlichkeit, (und umgekehrt,) man sich bewußt wird. *)

*) Dieses findet man in der Aetiologie noch ausführlicher dargethan.

Eine Erkenntniß wäre diesem nach ein Bewußtseyn der Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit zweyer oder mehrerer Darstellungen oder Vorstellungen. In der kritischen Philosophie wird nun offenbar das Wort Erkenntniß nicht in diesem engen und eigentlichen Verstande genommen, sondern man versteht darunter zugleich, was eigentlich Kenntniß, Begriff, Urtheil heißt, und in diesem ausgedehnten uneigentlichen Sinne muß man daher auch hier in der Folge jenes Wort nehmen.

Kant giebt nun im Anfange der Einleitung zu, „daß alle unsre Erkenntniß mit der „Erfahrung anfange.“ Ob nun gleich sein darauf folgender Beweis unvollständig ist, schon einige unbestimmte Begriffe enthält, und ich diesen Satz in der Aetiologie weit schärfer und ausführlicher bewiesen habe, so will ich doch für jetzt über diese Umstände wegsehen und beym ersten Absatze S. 1 fortfahren.

Unsre Erkenntniß entspringt allerdings aus der Erfahrung; oder bestimmter: vor und ohne Einwirkung anderer Dinge auf unser Ich, (unmittelbar oder mittelbar,) ist gar keine Erkenntniß, (kein Begriff,) möglich. Aber deßwegen sind doch solche Einwirkungen, (die, wie in der Aetiologie aufs schärfste erwiesen ist, in nichts

als in Bewegung bestehen können,) an sich noch keine Erkenntniß; sondern hierzu wird noch das Bewußtseyn der Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit jener Einwirkung, oder die Fähigkeit zu erkennen, erfordert. Hierdurch scheidet sich also das, was in der Erkenntniß dem Dinge außer uns, und was uns gehört, aufs schärfste ab. Nämlich außer uns ist sich bewegende Substanz, in uns das Bewußtseyn, — oder doch die Fähigkeit dazu. — Denn wenn ich zwey gleiche Worte hier auf dieses Papier schreibe, so bin ich wohl mir der Aehnlichkeit dieser Worte bewußt, oder ich erkenne sie, nicht aber das Papier. Eben dieses findet auch bey der Wahrnehmung und der Empfindung Statt.

Begreift dies nicht jeder? Hat je ein vernünftiger Mensch hieran gezweifelt? Sollte also nach Kant, (S. 2 oben,) „erst eine lange Ue„bung uns darauf aufmerksam und zur Abson„derung geschickt machen müssen“?

In dem hierauf folgenden Absatze meint Kant, es sey keine überflüssige Frage, „ob es „dergleichen von der Erfahrung und allen Ein„drücken der Sinne unabhängiges Erkenntniß „gebe,“ (welche Frage man wohl schon in dem hier Gesagten beantwortet finden möchte,) und giebt diesen Erkenntnissen, deren Daseyn noch

nicht

nicht erwieſen iſt, bereits einen Nahmen. Er nennt ſie Erkenntniſſe *a priori*, die aus der Wahrnehmung aber geſchöpften, Erkenntniſſe *a poſteriori*.

In dem nachfolgenden Abſatze erklärt Kant ſeine Erkenntniſſe a priori noch genauer, und unterſcheidet ſie von ſolchen Erkenntniſſen, die wir nicht unmittelbar durch Erfahrung, ſondern mittelbar durch den Verſtand aus vorher gehenden Erfahrungen erhalten. Wirklich aber ſind dieſe Erkenntniſſe a priori die einzigen, die es giebt, wie man ſich in der Folge noch mehr überzeugen wird.

S. 3 oben giebt Kant ein Beyſpiel von einem Satze a priori, nämlich: „eine jede Veränderung hat ihre Urſache.“ Er bemerkt jedoch dabey, daß der Satz nicht rein a priori ſey, weil Veränderung ein Begriff ſey, der nur aus Erfahrung entſtehen könne.

Dieſes Letztere iſt nun zwar nur von äußern Veränderungen wahr, denn Veränderungen im innern Bewußtſeyn des Ich können gar wohl ohne Erfahrung im iſolirten Zuſtande des Ich ſeyn; wird jedoch unter Veränderung äußere Veränderung verſtanden, ſo iſt der angeführte Satz dennoch keinesweges weder rein noch un-

rein a priori, ſondern es verhält ſich damit folgender Maßen. *)

Das Bewußtſeyn unſers Ich beſteht, (wie in der Aet. gezeigt wird,) in nichts anderem, als im Bewußtſeyn unſers Willens, unſrer Kraft und

*) Für diejenigen, welche meine Aetiologie noch nicht geleſen haben, will ich aus ſelbiger nur dieſes hierher ſetzen. Das Ich, die Seele, der Geiſt, oder wie man das Ding nennen will, iſt ein undurchdringliches Element ohne Figur und ohne Größe, (ein phyſiſcher Punct,) welches ſich im Gehirne des Menſchen befindet, daſelbſt mit andern ihm ähnlichen Elementen und Subſtanzen umgeben iſt, auf die nach Umſtänden das Ich wirkt, und welche auf dieſes zurück wirken. Dieſes Wirken und Zurückwirken beſteht in nichts anderem als in Bewegung, wozu in jedem Elemente das Bewußtſeyn kommt. Wer dieſe Idee von der Seele mit ſeiner bisherigen, vielleicht, — dem Anſcheine nach, — weit erhabenern, nicht ſo geſchwind verwechſeln kann, dem erzähle ich vorläufig — ein Mährchen. Nämlich ein Paar Menſchen wurden auf eine unbewohnte Inſel durch Schiffbruch verſchlagen. Sie pflanzten ſich fort, und ihre Nachkommen wurden ein zahlreiches Volk, die jedoch, weil das Land groß war, in keiner weitern Verbindung lebten, ſondern Hirten waren. Von den Kenntniſſen ihres Urvaters hatten ſie nichts mehr als die Sprache, die Leſekunſt und die Nachricht, daß es außer ihnen noch mehrere Länder und Völker gebe. Ein einziges Buch vom Stammvater war noch vorhanden; es enthielt kurze Geſchichten. Unter andern waren einige, worin es hieß, der König von N. N. habe ein Land verheert, habe ein ganzes Volk überwunden; — ein

unſrer Fähigkeiten. Werden wir uns nun Veränderungen bewußt, welche nicht in unſerm Willen ihren Grund haben, welche wohl gar unſerm Willen entgegen geſetzt ſind, — die wir ungeachtet

anderer König habe Städte gebauet, Flüſſe abgegraben u. ſ. f. — Da nun unſre guten Leute ſchlechterdings keinen Begriff von einem Könige hatten, ſo glaubten ſie nichts anderes, als dieſe Könige wären gewiſſe Weſen, welche alle jene großen Thaten für ſich allein bewerkſtelligt hätten. Aus den Werken ſchloſſen ſie auf die Urſache, und ſtellten ſich daher ganz natürlich die Könige als Weſen von überirdiſcher Größe und Kraft vor. Da nun jeder ſeine eigne Vorſtellungsart hatte, ſo entſtanden daraus gar luſtige Schilderungen von dem Geſchöpfe **König**, und man wünſchte nichts mehr, als ein Mahl ein ſolches Wunderding zu ſehen.

Endlich fügte es ſich, daß wirklich ein Mahl ein König mit ſeinem Schiffe durch einen Sturm von den übrigen Schiffen abgeſondert, das ſeinige an den Felſen ihrer Inſel zertrümmert, die ganze Bagage zu Grunde gerichtet, er ganz allein nahe an der Inſel aufgefiſcht und ans Land gebracht wurde. Man umringte ihn, und da er ſich kaum ein wenig erhohlt hatte, ſo war des Fragens kein Ende. Vor allem wollte man wiſſen, ob er auch ſchon das Ungeheuer **König** geſehen habe. Der König lächelte. „Ihr ſeht einen König in meiner Perſon,“ ſprach er. Man maß ihn von Kopf bis zu Fuß; die meiſten pfiffen ihn aus und gingen ihrer Wege. Einige Kluge aber bathen um weitere Erläuterung. „Habt Ihr,“ fragten ſie, „wohl je ein „ganzes Volk überwunden? Habt Ihr Länder verwü-

unſers Willens nicht anders machen, nicht wegbringen können, ſo erhalten wir Ueberzeugung vom Daſeyn anderer Dinge.

Werden wir uns nun Veranderungen ſolcher außer uns befindlichen Dinge bewußt, die in unſerm Willen ihre Urſache haben, — wir bewegen z. B. eine Sache von einem Orte zum andern, unſerm Willen gemäß; — ſo erhalten wir dadurch zuerſt den Begriff einer Urſache, welche außerhalb des ſich verändernden Dinges liegt. Dieſer Begriff entſteht alſo einzig und allein aus Wahrnehmung oder Erfahrung.

Liegt aber die Urſache in dem ſich verändernden Dinge ſelbſt, das heißt, iſt der Wille, — die Kraft des Dinges, — ſelbſt die Urſache der Veränderung, dann kann die Urſache von der Ver-

„ſtet? Habt Ihr Städte erbauet, Flüſſe abgegraben?“ — „Alles dies,“ antwortete der König, „habe ich gethan, oder hätte es wenigſtens thun können.“ — „Wie iſt dies möglich?“ — „Sehr leicht! Ich für meine perſon habe freylich jene großen Werke nicht vollführt; ich wirkte nur auf andere Menſchen, die man meine Unterthanen nannte. Dieſe folgten meinem Willen, und ſo entſtanden alle die großen Dinge, von welchen Ihr ſprecht, durch die vereinte Kraft vieler, gelenkt durch meine Kraft.“ — Jetzt begriffen es die Inſulaner; und — wollten meine Leſer nicht auch begreifen, wie es ſich mit dem Wirken der Seele auf den Körper verhält?

änderung gar nicht mehr abgesondert werden, die Ursache ist nämlich mit dem Dinge selbst einerley; und der angeführte Satz will in diesem Falle nichts weiter sagen, als: Veränderung kann ohne ein Ding, das sich verändert, nicht seyn. Dieser Satz ist aber kein synthetisches, sondern ein analytisches Urtheil, denn er liegt schon ganz im Begriffe Veränderung.

Im IIten Abschnitte S. 3 giebt nun K. die Merkmahle an, wornach wir die Erkenntnisse a priori von den empirischen unterscheiden sollen. Es sind diese Merkmahle Nothwendigkeit und Allgemeinheit, welche beyde allen empirischen Urtheilen fehlen. Dieses letztere ist nun vollkommen richtig; denn in einem empirischen Urtheile ist das Subject ein außer uns vorhandenes Ding, das Prädicat eine Bewegung des Dinges, die mittelbar unser Ich afficirt und dadurch in diesem ein gewisses Bewußtseyn verursacht, (s. Aet.,) oder, mit andern Worten, eine gewisse Eigenschaft dieses Dinges. Von dieser nun, die, so wie das Ding selbst, in jedem besondern Falle durch Wahrnehmung entdeckt wird, läßt sich schlechterdings nicht behaupten, daß sie allen Dingen derselben Art zukomme, man müßte denn diese Eigenschaft mit in den Begriff des Dinges ziehen; alsdann aber würde das Urtheil ein bloß analytisches seyn.

Eine ganz andere Frage iſt es aber, ob es wirkliche Urtheile gebe, die allgemein und nothwendig ſind; und dieſe Frage wollen wir jetzt näher unterſuchen.

Kant meint zwar, (S. 4 unten,) dieſes ſey ſehr „leicht zu zeigen“; ich aber werde zeigen, daß dieſes nicht leicht, ſondern unmöglich ſey.

Der Satz, daß alle Veränderung eine Urſache haben müſſe, iſt, wie ſchon oben dargethan worden iſt, entweder aus Wahrnehmung geſchöpft, oder er iſt ein bloß analytiſches Urtheil; denn jede Veränderung beſteht in nichts anderem als Bewegung, (Aet. §. 33 u. f.,) und da Bewegung nichts anderes als Ortsveränderung irgend eines Dinges iſt, ſo kann Bewegung freylich nicht ohne irgend ein Ding ſeyn, welches ſich bewegt.

„Zur Möglichkeit der Erfahrung,“ (S. 5,) gehört nichts weiter, als Fähigkeit, wahrzunehmen, zu empfinden, zu erkennen und ſich etwas vorzuſtellen, und „die Gewißheit der Erfahrung“ beruht auf dem Bewußtſeyn, dem Grunde aller Gewißheit, dem Anfangspuncte aller möglichen Erkenntniß, (ſ. Aetiologie;) denn Erfahrung iſt nichts anderes als gehabtes Bewußtſeyn, das man ſich wieder vorſtellt.

Was Kant weiter unten S. 5 zur Erklärung seines Satzes sagt, ist es nun eben, was diesen Satz und das ganze Fundament der Kantischen Philosophie umwirft.

„Lasset von euerm Erfahrungsbegriffe eines „Körpers alles, was daran empirisch ist, nach „und nach weg: die Farbe, die Härte, die Weiche, die Schwere, selbst die Undurchdringlich„keit; so bleibt doch der Raum übrig, den er, „(welcher nun ganz verschwunden ist,) einnahm, „und den könnt Ihr nicht weglassen.“

Sollte man es wohl für möglich halten, daß ein so scharfer Denker, wie Kant, so schnurgerade neben der Wahrheit vorbey segeln könnte, wenn es nicht ausdrücklich und klar hier zu sehen wäre? Ich muß hier etwas weit ausholen.

In der Aetiologie habe ich sehr ausführlich und deutlich gezeigt, wie eigentlich der Begriff von Raum entsteht. Ich will dies hier kurz zusammen fassen.

Wir würden nichts vom Daseyn irgend eines Dinges oder seiner Eigenschaften wissen, wenn die Dinge nicht auf uns wirkten; d. i., bestimmt, wenn die Dinge sich nicht bewegten, vermöge ihrer Undurchdringlichkeit mittelbar oder unmittelbar auf unsre Nerven stießen, diese dadurch ebenfalls in eine Bewegung brächten.

welche ſich endlich dem denkenden Princip, daß ich unſer Ich nenne, mittheilt, und dadurch in dieſem ein gewiſſes Bewußtſeyn verurſachte, das ich in dieſem Falle Wirkung nenne, (Aet. §. 8.)

Dadurch nun, daß wir einen Gegendruck harter Gegenſtände empfinden, die wir nicht durchdringen können, werden wir zuerſt von Undurchdringlichkeit belehrt, und da wir dieſe Undurchdringlichkeit nicht in unſerm Willen gegründet uns bewußt ſind, ſo ſetzen wir die Urſache davon, (wie dies alles in der Aet. ſehr klar gezeigt iſt,) außer uns, und nennen ſie Subſtanz. Dieſe Undurchdringlichkeit hat aber mit Ausdehnung ſchlechterdings noch nichts gemein. Sie enthält nichts als das Bewußtſeyn, welches wir erhalten, wenn wir irgend etwas Feſtes nicht durchdringen können. Zur Entſtehung dieſes Begriffs von Ausdehnung muß erſt der Begriff von Bewegung kommen, dieſer aber iſt ebenfalls wieder empiriſchen Urſprungs. Im Ich nämlich liegt nichts als das Vermögen ſich zu bewegen. Um die Bewegung wahrzunehmen, muß dieſes Vermögen ausgeübt werden d. h., das Ich muß ſich nicht nur ſelbſt bewegen, ſondern es muß auch andere außer ihm liegende Dinge in Bewegung ſetzen, und die Bewegung dieſer iſt es, welche das Ich wahrnimmt.

Werden nun die Bewegung und das Undurchdringliche zugleich wahrgenommen, so nennen wir dies Ausdehnung, oder wir sagen: das Undurchdringliche sey ausgedehnt. — Das ausgedehnte Undurchdringliche heißt Körper.

Jetzt nehme man den Körper weg, und alsdann erst entsteht eine Leere, eine Möglichkeit, daß etwas anderes undurchdringliches Ausgedehntes da seyn könne, und diese Leere, — diese Möglichkeit des Daseyns eines Körpers, — nennen wir Raum. Dieser Raum läßt sich also freylich nicht „wegnehmen", denn er entsteht erst durchs Wegnehmen; aber vernichten läßt er sich doch, nämlich, man darf nur wieder einen Körper dahin bringen, so hört die Leere, die Möglichkeit, daß ein Körper da seyn könnte, auf, der Raum wird vernichtet, und ein erfüllter Raum ist also — ein Unding — Eben so gut Unding als ein erleuchteter Schatten; zwischen welchem und dem Raume überhaupt die genaueste Analogie Statt findet.

Noch weit weniger ists möglich, (nach S. 6,) einen Begriff von Substanz zu erhalten ohne die sinnliche Wahrnehmung des Undurchdringlichen vermittelst des Gefühlssinnes, worüber man die Aetiologie §. 75 u. f. nachlesen kann.

IV.

Schreiben an den Herausgeber

von

Hrn. Diaconus Braſtberger.

Ich bin Ihnen, mein Hochzuverehrender Herr Profeſſor, für die ſehr lehrreichen Bemerkungen, womit Sie meine beyden Aufſätze in dem philoſophiſchen Archive, (B. I, St. 4; B. II, St. 1 und 2,) begleitet haben, den herzlichſten Dank ſchuldig; denn damit haben Sie erſt meinen vielleicht ſehr unbedeutenden Gedanken einigen Werth und uns allen eine neue Veranlaſſung zu nützlichen Unterſuchungen gegeben, die, wenn ſie auch nicht immer zur völligen Uebereinſtimmung gebracht werden können, am Ende doch zur Beförderung der Wahrheit dienen müſſen. Sie verlangen aber nicht einmahl meinen Dank, ſondern ſtatt deſſen fordern Sie mich auf, Ihnen hinwiederum meine Gedanken mitzutheilen, wozu mich Ihre Bemerkungen veranlaſſen würden. Auch dieſes wird mir jetzt zur angenehmſten Pflicht, ob ich es gleich geſtehen muß, daß

ich es ohne Ihre Aufforderung nie gethan haben würde. Ich fürchte auch nur den Schein der Rechthaberey, besonders gegen einen Mann von Ihrem Werthe und Ansehen. Zudem liegen jetzt Ihre und meine Betrachtungen offen da, jeder kann sie prüfen, und alsdann nach seiner Einsicht entscheiden: wozu also noch mehrere Erörterungen einer Sache, über die sich ohnehin ohne verdrießliche Wiederhohlung seiner seibst nicht gar vieles sagen läßt? Allein Ihr Wunsch überwiegt meine Neigung; ich gehorche also, und lege Ihnen hiermit vor, was mir, indem ich Ihre Einwendungen las und darüber nachdachte, in den Sinn gekommen ist.

Sie fassen nach einer sehr richtigen Methode, um desto zuverlässiger und systematischer zu verfahren, das alles, was ich in meiner ersten Abhandlung: über die Grenzberichtigung unsrer Erkenntniß als Hauptsumme der kritischen Philosophie, ausführlicher angegeben habe, (B. II. St. 1, S. 95,) in ein noch kürzeres Resultat zusammen, und legen es Ihren folgenden Bemerkungen zum Grunde. Gegen dieses Verfahren ist ganz und gar nichts einzuwenden, und auch das Resultat selbst, ob es gleich vielleicht hier und da noch etwas bestimmter seyn könnte will ich doch, wenn Sie es verlangen, so wie es da steht, annehmen und als mein Eigenthum gelten lassen. Sind

Ihnen aber einige kleine Zusätze und Veränderungen nicht zuwider, so drucke ich es, um alle mögliche Zweydeutigkeit, die vorzüglich durch den Ausdruck Vorstellung veranlaßt werden könnte, zu vermeiden, ungefähr so aus: Außer dem, was von uns vorgestellt wird oder werden kann, (Vorstellen nehme ich hier in einer genau bestimmten Bedeutung als ein mit einander verknüpftes Denken und Anschauen, als ein durch die Thatsache realisirtes Denken,) außer dem, was von uns vorgestellt wird oder werden kann, und in so fern es von uns vorgestellt wird oder werden kann, wissen und erkennen wir schlechterdings nichts, weder als möglich noch als wirklich. Wir können also nicht beweisen, daß es außer und über dem von uns Vorgestellten und Vorstellbaren noch Dinge an sich giebt, mit denen das von uns Vorgestellte und Vorstellbare auf irgend eine Art überein stimmt. Zwar setzen wir solche Dinge voraus, die als Gründe dessen, was von uns vorgestellt wird, durch ihre Eindrücke auf unser Gemüth machen, daß von uns etwas vorgestellt wird; allein wir können diese so voraus gesetzten Dinge an sich auch nicht durch ein einiges positives Prädicat theoretisch bestimmen, oder irgend etwas von ihnen erkennen, und das darum nicht, weil sie als die letzten Gründe dessen, was von uns vorgestellt wird,

nicht ſelbſt wieder etwas von uns Vorgeſtelltes ſeyn können; was aber von uns durchaus nicht vorgeſtellt werden kann, das iſt zwar deßwegen noch nicht ganz und gar unmöglich, aber doch für uns nicht erkennbar, alſo können wir auch nicht ſagen, ob es außer unſerm bloßen Denken auch nur möglich ſey. Die erſten Grundſätze des Denkens alſo, der Satz des Widerſpruchs und des zureichenden Grundes, können uns nicht dazu dienen, von irgend etwas, das von uns nicht vorgeſtellt werden kann, in ſo fern es für uns nicht vorſtellbar iſt, auch nur ein einziges poſitives Prädicat zu erkennen.

Gegen dieſes Reſultat berufen Sie ſich nun zu allererſt auf die vielen Ungereimtheiten und Widerſprüche, die ſich aus demſelben herleiten laſſen und auch ſchon in dem philoſophiſchen Magazine und Archive daraus hergeleitet worden ſind. Allein darauf kann ich mich, wie Sie mir wohl ſelbſt zugeben werden, ſchlechterdings nicht einlaſſen. Ich müßte das ganze Magazin und Archiv durchgehen, um erſt darüber mit Ihnen eins zu werden, ob die Ungereimtheiten, die man daraus hergeleitet hat, auch nach meiner Ueberzeugung ohne Zwang daraus fließen; und wenn ich mich zu dem Ende auch nur an die dogmatiſchen Briefe halten wollte, ſo würde mich doch auch ſchon dieſes viel zu weit führen. Ich

kann also nichts thun, als bloß bitten, daß Sie diesen Grund, da er ohnehin nicht nothwendig und nicht alle Mahl der sicherste ist, gegen mich nicht geltend machen. Dafür verspreche ich Ihnen, die positiven Einwendungen, die ich in Ihren schätzbaren Bemerkungen finde, gewiß desto aufmerksamer, ruhiger und unparteyischer zu untersuchen.

Ich gehe also zur Sache selbst, und finde, (S. 97 — 99,) zuerst diesen Einwurf: Die kritische Philosophie selbst, oder das von mir angegebene Resultat derselben, führe schlechterdings auf den Satz des zur. Gr. zurück, und setze ihn als eine durchaus allgemeine Wahrheit, als einen Grundsatz voraus, der für alle und von allem gelte, und uneingeschränkte objective Realität habe, folglich einen realen Dogmatismus begründe. In der That, dagegen habe ich nichts, gar nichts, nur die letztere Folgerung eines realen Dogmatismus, wenn Sie darunter die positive Behauptung, oder eine Wissenschaft der Dinge an sich verstehen, allein ausgenommen; denn nach meiner Ueberzeugung, die ich Ihnen in meinem zweyten Aufsatze dargelegt habe, hat die Kritik dem Satze des zur. Gr und seiner Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit auch nicht den mindesten Eintrag jemahls gethan, noch thun wollen. Alles Mögliche und Wirkliche

hat einen zur. Gr. ſeiner Möglichkeit und Wirklichkeit, dies iſt ewig wahr, und gilt auch nach dem Eingeſtändniſſe der Kritik nicht bloß von dem von uns Vorgeſtellten und für uns Vorſtellbaren, ſondern von allem ohne Unterſchied, alſo auch von dem für uns Nicht-vorſtellbaren, auch außer unſerm bloßen Denken, wenn nämlich dieſes überhaupt noch etwas außer unſerm bloßen Denken iſt. Ich ſehe alſo nicht, wie Sie dieſes meiner Abhandlung entgegen ſetzen konnten, oder wozu ich es gebrauchen ſoll, da es ihr auf keine Art zuwider iſt, ſondern vollkommen mit ihr harmonirt. Nur ein realer Dogmatismus in dem obigen Sinne kann dadurch meines Erachtens nicht begründet werden; denn wenn gleich das von uns Vorgeſtellte und für uns Vorſtellbare ein Nicht-vorſtellbares als ſeinen letzten Grund voraus ſetzt, und zwar deßwegen voraus ſetzt, weil ohne einen zureichenden Grund gar nichts möglich iſt, ſo kommen wir doch durch dieſen Grundſatz eben deßwegen, weil er uns zu dem Nicht-vorſtellbaren hinführt, zu keiner, auch nicht der mindeſten Erkenntniß deſſelben; wir denken zwar zu dem für uns Vorſtellbaren noch einen letzten Grund hinzu, weil wir ihn aber in das für uns Nicht-vorſtellbare ſetzen und ſetzen müſſen, ſo iſt und bleibt er ſelbſt für uns unergründlich und unerforſchlich. Aber,

werden Sie vielleicht sagen, ist das nicht wieder die größte Ungereimtheit, der handgreiflichste Widerspruch, und eben damit das sicherste Kennzeichen eines offenbaren Irrthums? Das für uns Nicht-vorstellbare, zu dem uns das für uns Vorstellbare, als zu seinem letzten Grunde, hinführt, soll der letzte Grund des für uns Vorstellbaren seyn, und doch sollen wir von demselben gar nichts Positives sagen, es gar nicht erkennen können, nicht einmahl ob es auch nur für sich möglich, ob es auch nur etwas sey. Der Grund von dem, was etwas ist, muß doch wahrhaftig selbst auch etwas, der Grund von dem für uns Vorstellbaren muß, obgleich für uns nicht-vorstellbar, doch immerhin denkbar, und also auch möglich, ja er muß, wenn das Vorstellbare wirklich ist, selbst auch wirklich seyn; — und so wissen wir denn von dem für uns Nicht-vorstellbaren, von den letzten Gründen des für uns Vorstellbaren und von uns Vorgestellten zwar nicht gar viel, aber doch immer etwas, und können es durch positive Prädicate hinlänglich bestimmen. Hierauf könnte ich ebenfalls nur damit antworten, daß ich daraus Ungereimtheiten und Widersprüche herleitete; denn das ist doch einmahl gewiß: der letzte Grund des für uns Vorstellbaren kann schlechterdings nicht wieder etwas für uns Vorstellbares seyn, denn sonst

wäre

wäre es ja nicht der letzte Grund des für uns Vorstellbaren; es muß also schlechterdings ein für uns Nicht-vorstellbares seyn. Was wir aber durch positive Prädicate bestimmen, was wir erkennen, wovon wir etwas wissen können, das ist nothwendiger Weise etwas für uns Vorstellbares; folglich wären die letzten Gründe des für uns Vorstellbaren etwas für uns Vorstellbares, und wären es auch nicht. Mit dieser Antwort könnte ich mich so lange begnügen, bis man diesen Widerspruch hinweg nähme. Allein ich liebe diese Beweisart nicht, und antworte vielmehr so: jenes ganze Wissen und Bestimmen des für uns Nicht-vorstellbaren ist durch und durch nur ein vermeintliches Wissen und Bestimmen, und macht eben den Schein aus, den die Kritik in der tr. Dialectik, wie sie sagt, zwar aufdecken und unschädlich machen, aber weil er natürlich ist, nicht wegschaffen kann. Freylich muß der letzte Grund des für uns Vorstellbaren und von uns Vorgestellten etwas, und zwar etwas Mögliches uud Wirkliches seyn, aber dies alles nur in unserm Denken; ob es nun aber auch außer demselben, folglich an sich etwas Mögliches und Wirkliches seyn mag, das kann eben deßwegen, weil es für uns nicht-vorstellbar ist, von uns weder behauptet noch geläugnet werden. Es bleibt uns unbe-

kannt und unerforschlich, und alles jenes Wissen heißt weiter nichts, als: die letzten Gründe des für uns Vorstellbaren und von uns Vorgestellten sind für uns denkbar und werden von uns gedacht; weiter aber kann von ihnen nichts, gar nichts gesagt werden, indem ein jedes Prädicat, auf das Nicht-vorstellbare außer dem bloßen Denken angewandt, gar keinen verständlichen Sinn und keine Bedeutung hat. Doch ich sehe, daß ich viel zu ausführlich werde, und fürchte daher, Ihre Geduld zu mißbrauchen, ich will mich also einzuschränken suchen.

Nr. 2, S. 99, 100, lassen Sie mich in meiner Abhandlung im Nahmen der kritischen Philosophie sagen: „es müsse etwas außer unsrer „Vorstellung, (d. h., außer dem von uns Vor„gestellten und für uns Vorstellbaren,) als wirk„lich gedacht werden, (wenn nämlich von uns „wirklich etwas vorgestellt wird,) das durch „Eindrücke unsre Vorstellungen bewirke, — es „sey aber weder möglich noch wirklich.“ Dieses widerlegen Sie, wenn ich Sie recht verstehe, damit, daß Sie fragen, ob denn wohl alsdann unser Denken wahr sey? Nein, gewiß nicht; wenn ich mir etwas als wirklich denke, und es ist doch in der That nicht wirklich, wie kann da mein Denken wahr seyn? Allein was wollen Sie damit beweisen? Doch wohl nicht, daß also das,

was wir uns in jenem Falle als wirklich denken, auch in der That wirklich seyn müsse weil sonst das Denken nicht wahr wäre? Das ist ja eben erst die Frage, ob unser Denken in diesem Falle wahr sey; Sie können und dürfen es also nicht schon voraus-setzen, sondern müssen es erst beweisen. Womit wollen Sie es aber beweisen, da Sie Ihren Gedanken des nicht-vorstellbaren Grundes an diesen nicht-vorstellbaren Grund selbst, als an eine Thatsache, eben deßwegen, weil er nicht-vorstellbar ist, schlechterdings nicht halten können? Dieses scheint mir so klar zu seyn, daß ich noch zweifle, ob ich Sie auch nur recht verstanden habe. Doch zum Glücke liegt dies Mahl nichts daran, denn lassen Sie michs freymüthig bekennen, meine Abhandlung behauptet das nirgends. Wir müssen, sagt sie vielmehr, zu dem von uns Vorgestellten und für uns Vorstellbaren immerhin noch ein für uns Nicht-vorstellbares als etwas Wirkliches hinzu denken, aber daraus folgt nicht, daß dieses hinzu Gedachte, für uns Nicht-vorstellbare an sich etwas Mögliches oder Wirkliches sey. Dieses aber ist doch ganz etwas anderes als die positive Behauptung, es sey an sich weder möglich noch wirklich; denn wenn wir nur kein Recht haben, die Möglichkeit oder Wirklichkeit einer Sache positiv auszusagen, so dürfen und können wir deß-

wegen nicht ſchon die Unmöglichkeit oder abſolute Nichtwirklichkeit derſelben beſtimmt behaupten. Wir wiſſen es nur nicht, aber deßwegen könnte es doch ſeyn oder auch vielleicht nicht ſeyn. Und nun verſteht es ſich von ſelbſt, daß ich alle die Widerſprüche nicht zu verantworten und nicht aufzulöſen habe, die Sie Nr. 3, S. 100 — 102, aus dieſer mir zugeſchriebenen poſitiven Behauptung herleiten; ſie fallen von ſelbſt weg, ſo bald es gewiß iſt daß ich nirgends ſag , es iſt außer unſerm Vorſtellen an ſich nichts möglich, ſondern immer nur: — wir wiſſen es nicht, wir können es nicht behaupten, daß es ſo iſt, aber auch nicht, daß es nich: ſo iſt. Indeſſen kann ich doch dieſe Nummer nicht ganz ohne einige kurze Bemerkungen vorbey gehen. Sie ſagen, (S. 101,) der Grund, den ich anführe, warum wir nicht behaupten können, daß etwas an ſich unmöglich ſey, weil es nämlich ſonſt auch nicht einmahl von uns gedacht werden könnte, ſetze offenbar voraus, daß alles, was von uns als möglich gedacht werde, ſchlechterdings auch möglich, (an ſich, nicht bloß in unſerm Denken; denn dagegen proteſtiren Sie ſelbſt als gegen einen leeren identiſchen Satz,) ſeyn müſſe. Ich wollte wünſchen, daß dieſes ſo wäre, denn ſo wären wir auf Ein Mahl im Freyen und Weiten, und könnten alles herrlich demonſtriren;

aber ich kann es nicht annehmen, ohne deßwegen den logiſchen Geſetzen der Contraposition zu nahe treten zu wollen. Wovon wir einmahl mit gegründeter Einſicht ſagen können, daß es ſchlechterdings unmöglich ſey, das kann von uns gewiß nicht als möglich auch nur gedacht werden, dies iſt kein Zweifel; aber folgt denn nun daraus durch irgend eine Contraposition, daß deßwegen alles, was von uns als möglich gedacht wird, auch in der That möglich an ſich ſey? Ich denke nicht; wir ſehen es freylich als an ſich möglich an, aber deßwegen muß es nicht in der That an ſich möglich ſeyn, ob es gleich eben ſo wenig für abſolut-unmöglich beurtheilt werden kann; — was von uns gedacht wird, das iſt ganz gewiß nicht etwas ganz und gar Unmögliches, alſo immerhin etwas Mögliches, aber es muß deßwegen nicht gerade etwas an ſich Mögliches ſeyn, indem es auch ein Mögliches giebt, das es aber nicht an ſich und abſolut, ſondern nur unter einer Bedingung und durch etwas anderes iſt. Am Ende dieſer Nummer laſſen Sie mich wiederum zwey Schlüſſe machen, die ich in der That nicht machen wollte, und die ich auch in meiner Abhandlung nicht finden kann. Sie lauten ſo: Wenn etwas an ſich ſeyn ſoll, ſo muß es unbedingter Weiſe nothwendig ſeyn; das iſt es aber nicht, alſo iſt auch nichts an ſich, —

und wenn etwas an ſich ſchlechterdings nothwendig ſeyn ſollte, ſo müßte die Erfahrung ſchlechterdings nothwendig ſeyn, das iſt ſie aber nicht, alſo iſt auch nichts an ſich nothwendig. Gegen dieſe fürwahr ſehr ſchülermäßigen Schlüſſe wenden Sie nun freylich mit Recht gar Vieles ein; Sie zeigen mir, daß hier ein anderer Begriff von einem Dinge an ſich zum Grunde liege, als den die Kritik aufſtelle, und beweiſen, daß weder der eine noch der andere dieſer Schlüſſe etwas taüge, daß ein Ding an ſich eben nicht ein unbedingter Weiſe nothwendiges Ding ſeyn müſſe, und daß, wenn gleich die Erfahrung nicht nothwendig ſey, das Ding an ſich dennoch nothwendig ſeyn könne. Dies alles gebe ich Ihnen recht gern zu, aber es trifft mich nicht, denn ich weiß von dieſen Schlüſſen nichts, ſondern davon rede ich: Wenn wir von Einſicht, von philoſophiſcher Ueberzeugung, von Wiſſenſchaft und Beweiſen ſprechen wollen, ſo muß unſer Denken abſolute Nothwendigkeit bey ſich führen; ſollen wir alſo ſagen können: wir wiſſen, daß es Dinge an ſich giebt, ſo iſt es nicht genug, daß wir uns nur ein abſolutes Etwas denken können, oder auch unter einer bloß zufälligen Bedingung denken müſſen; denn da bleibt es an ſich doch immer noch möglich, ein ſolches Daſeyn auch nicht zu denken, und doch muß uns dieſes Nichtdenken, wenn

ein Wiſſen eines Dinges an ſich entſtehen ſoll, ſchlechterdings unmöglich ſeyn. Unſer Denken alſo eines abſoluten Daſeyns muß entweder an ſich ſchon und unmittelbarer Weiſe unbedingt-nothwendig ſeyn, oder es muß auf einer Bedingung beruhen, die ſelbſt nicht wieder bedingt iſt. Beydes aber findet nicht Statt; jenes Denken iſt nicht ſchon an ſich und unmittelbarer Weiſe abſolut-nothwendig, ſondern es beruht auf einer Bedingung, und dieſe Bedingung iſt Erfahrung; Erfahrung aber iſt jederzeit bedingt, mithin führt auch die Bedingung jenes Denkens keine abſolut-unbedingte Nothwendigkeit bey ſich: woher ſoll alſo unſer Denken diejenige Nothwendigkeit erlangen, die es haben müßte, wenn dadurch ein Wiſſen möglich ſeyn ſollte? So argumentire ich; dabey ſage ich von dieſen Dingen an ſich, ob ſie ſelbſt bedingt- oder unbedingt-nothwendig oder zufällig ſind, gar nichts, ich weiß auch nichts davon, und erkenne es recht gern, daß durch Erfahrung darüber nichts, — ſo wie überhaupt von ihnen gar nichts ausgemacht werden kann. Nur von unſerm Denken ſolcher Dinge rede ich, für dieſes fordere ich, wenn etwas bewieſen werden ſoll, abſolute Nothwendigkeit, und kann ſie doch nirgends her für daſſelbe erhalten; darum meine ich, ſey auch kein Wiſſen und Beweiſen hier möglich. Daß

Sie mir nur aber ſolche Schlüſſe zur Laſt legen konnten, das erkläre ich mir bloß dadurch, daß ich glaube, es fehle mir noch ſehr an der Gabe, meine Gedanken ausführlich zu entwickeln und deutlich vorzutragen.

Bey der 4ten Nummer S. 105, 106, beſtreiten oder widerlegen Sie das Argument der kritiſchen Philoſophie, das die Möglichkeit einer Erkenntniß von einem Dinge an ſich deßwegen läugnet, weil es, um zur Erkenntniß zu taugen, ſchlechterdings von uns müßte vorgeſtellt werden können, und alsdann aufhören würde, ein Ding an ſich, d h., ein von uns nicht vorgeſtelltes und für uns nicht-vorſtellbares Etwas zu ſeyn. Ich geſtehe es, noch jetzt halte ich dieſes für unwiderlegbar; was von uns erkannt werden ſoll, das muß, ſo weit es uns erkennbar iſt, für uns auch vorſtellbar ſeyn, und was für uns nicht vorſtellbar iſt, das iſt auch, ſo weit es für uns nicht-vorſtellbar iſt, uns nicht erkennbar. Nun iſt aber ein Ding an ſich als daſſelbe durch und durch ſeiner ganzen Möglichkeit und Wirklichkeit nach für uns nicht-vorſtellbar, denn es wäre ſonſt nicht Ding an ſich, ich ſehe alſo nicht, wie es uns erkennbar ſeyn ſoll; aber eben ſo wenig ſehe ich auch, wie es von Ihnen widerlegt worden iſt; wenigſtens wage ich es nicht, mit Zuverläſſigkeit zu behaupten, daß ich den Zuſam-

:nenhang Ihres Raiſonnements völlig einſehe. Ich glaube, Sie argumentiren ſo: Wir denken doch die Möglichkeit und Wirklichkeit eines Dinges an ſich, dieſes Denken iſt wahr, und muß wahr ſeyn, wir ſtellen uns alſo auch die Möglichkeit und Wirklichkeit des Dinges an ſich in der That vor, obgleich das Ding ſelbſt deßwegen von uns nicht vorgeſtellt wird. Wie ich Denken und Vorſtellen von einander unterſcheide, das habe ich oben angegeben.

Nach dieſer Angabe nun iſt es ganz gewiß, daß wir nicht nur die Möglichkeit und Wirklichkeit eines Dinges an ſich, ſondern ein Ding an ſich überhaupt uns denken und denken können; aber woher ſie nun das Recht haben, dieſes bloße Denken ohne weiteres für wahr zu halten, worüber doch immer erſt gefragt wird, und daraus zu ſchließen, daß wir die Möglichkeit und Wirklichkeit eines Dinges an ſich uns in der That ſo vorſtellen können, wie es die Möglichkeit einer reellen Erkenntniß erfordert, ohne daß deßwegen, was mir noch das Unbegreiflichſte iſt, das Ding ſelbſt etwas Vorgeſtelltes iſt, das alles verſtehe ich nicht, ich kann es alſo auch nicht beantworten.

Es iſt jetzt von Ihren Bemerkungen über die erſte Abhandlung nur noch ein Punct übria; wir wollen ihn auch noch beleuchten. Sie laſ-

ſen mich ſo ſchließen, (S. 106:) „Wir denken „uns das Ding an ſich um der Erfahrung willen, „wenn alſo dieſe nicht wirklich iſt, ſo iſt auch „das Ding an ſich nicht nothwendig.“ In der That, ich muß ganz unfähig ſeyn, meine Gedanken ordentlich und verſtändlich vorzutragen, denn ich muß es Ihnen abermahls bekennen, daß ich wenigſtens nicht ſo ſchließen wollte, und mich noch jetzt berede, nicht ſo geſchloſſen zu haben; wenn Sie es alſo dennoch in meiner Abhandlung fanden, ſo muß die Schuld davon bloß in der Verworrenheit und Dunkelheit meines Vortrags liegen. Freylich iſt die Erfahrung immer nur der Erkenntnißgrund eines Dinges an ſich, nicht ſein principium eſſendi und fiendi; ſo wie alſo dieſer Erkenntnißgrund beſchaffen iſt, ſo iſt auch unſre Erkenntniß des Dinges an ſich beſchaffen, aber deßwegen nicht auch das Ding an ſich ſelbſt. Iſt die Erfahrung nicht wirklich, ſo hört unſer Erkenntnißgrund, und alſo auch unſre Erkenntniß des Dinges an ſich, aber deßwegen nicht das Ding ſelbſt auf; iſt die Erfahrung nicht nothwendig, ſo iſt unſer Erkenntnißgrund bloß zufällig, folglich auch unſre Erkenntniß nicht nothwendig, allein das Ding ſelbſt kann deßwegen doch nothwendig, es kann aber auch gleichfalls nur zufällig ſeyn, wir wiſſens nur nicht. Dies alles iſt ſo klar, daß es

wohl niemand beſtreiten kann; nur ſehe ich wieder nicht, wie Sie es mir entgegen ſetzen können, da es gerade eben das iſt, was ich in meiner ganzen Abhandlung zeigen wollte, und was, wenn Sie es, wie es ſcheint, zugeben, Ihrem realen Dogmatismus ein völliges Ende macht. Der einzige uns mögliche Erkenntnißgrund der Dinge an ſich iſt die Erfahrung, mittelbar oder unmittelbar, das iſt mir gleich viel; nun iſt aber Erfahrung, mittelbar oder unmittelbar, durch und durch nur bedingt und zufällig, alſo iſt ja auch unſre vorgegebene Erkenntniß der Dinge an ſich bloß bedingt und zufällig: eine Erkenntniß aber, die auf einem bloß zufälligen Grunde beruht und keine abſolute Nothwendigkeit bey ſich führt, iſt kein Wiſſen, keine abſolut-wahre und philoſophiſche Erkenntniß; wir haben alſo von Dingen an ſich, von ihrer Möglichkeit, Wirklichkeit u. ſ. w., ſchlechterdings keine mit Nothwendigkeit verknüpfte abſolut-wahre, das Gegentheil ausſchließende Erkenntniß, alſo nach einem ſtrengen philoſophiſchen Sprachgebrauche keine. Daraus folgt aber freylich nicht, weder daß Dinge an ſich ſelbſt unmöglich noch daß ſie möglich ſind, ſondern nur dieſes liegt darin, daß wirs nicht wiſſen, und alſo auch weder das eine noch das andere behaupten können; — und dennoch behauptet der reale

Dogmatismus, seines bloß zufälligen Erkenntnißgrundes ungeachtet, das eine, und schließt das andere aus, gleich als ob er einen absolut-nothwendigen Erkenntnißgrund hätte. Dies, mein theuerster Herr Professor, sind die Gedanken, wozu mich Ihre Bemerkungen über meine erste Abhandlung veranlaßt haben; lassen Sie uns jetzt, wenn anders Ihre Geduld noch nicht ermüdet ist, zu denen über die zweyte Abhandlung in dem 2ten St. des IIten Bds. fortgehen, ich hoffe, wir werden hier noch kürzer seyn können.

Sie schicken zuerst, S. 103 106, zwey Bemerkungen voraus, die ich ganz vorbey gehen kann, oder doch nur kaum berühren darf, weil sie den Inhalt und Werth meiner Abhandlung nicht sehr angehen. Die erste Darstellung derselben betrifft einen Ausspruch, womit Herr Kant in einer Ihnen entgegen gesetzten Streitschrift deutlich behauptet, daß Raum und Zeit objective Gründe haben, die keine Erscheinungen, sondern wahre erkennbare Dinge an sich seyen, folglich zugiebt, daß Dinge an sich in unsre Erkenntniß gelangen können. Ich habe diese Streitschrift noch nie gelesen, sie ist mir auch nicht bey der Hand, erlauben Sie mir also, daß ich mich darauf gar nicht einlasse, und hier bloß das Geständniß ablege, daß ich Herrn Kant auf diese Art und bey dieser Behauptung schlechterdings

nicht verſtehe. Die zweyte Bemerkung fordert noch weniger eine Erklärung von mir. Es kann meinetwegen gar wohl ſeyn, daß man in der Kritik ſchon ſehr viele Widerſprüche gefunden hat, vielleicht liegen ſie auch darin, allein ich kann ſie, wenn ich nicht beym bloßen Buchſtaben ſtehen bleibe, nicht finden. Nun aber zur Sache ſelbſt! Das Reſultat meiner ganzen Abhandlung iſt von Ihnen unverbeſſerlich angegeben worden, es liegt in dieſen zwey Sätzen: „die Kritik nimmt den Satz des W. und den „des zur. Gr. als nothwendige allgemein gültige „Wahrheiten an, und läugnet bloß ihre Brauchbarkeit zur Erkenntniß unſinnlicher Gegenſtände oder der Dinge an ſich.“ Dieſe beyden Puncte aber bezweifelen Sie, und ſagen alſo zuerſt: die Kritik nehme jene Sätze nicht als nothwendig, wahr und allgemein-gültig an, denn Herr Kant beweiſe den Satz der Erzeugung, der doch unmittelbar unter dem des zur. Gr. ſtehe, auf eine andere Art, welches er nicht thun dürfte, wenn er den Satz des zur. Gr. als gültig angenommen hätte, — und er greife in ſeiner Streitſchrift gegen Sie nicht die Anwendbarkeit dieſes Grundſatzes auf Dinge an ſich, ſondern Ihren Beweis deſſelben an, welches wiederum eine überflüſſige Weitläuftigkeit wäre, wenn er jenen Grundſatz für gültig hielte. Auf

dieſen beyden Gründen beſtehen Sie ſelbſt nicht gar ſehr, wir wollen ſie alſo auch dahin geſtellt ſeyn laſſen; ſie ſind ohne dies, wie Sie es wohl gern zugeben werden, nicht ganz beweiſend; denn der erſte kann nur darthun, daß Herr Kant ſich nicht getraue, den Satz der Erzeugung aus dem des zur. Gr. herzuleiten, nicht aber, daß ihm dieſer ſelbſt verdächtig ey; und der andere, daß ihm bloß Ihr Beweis nicht ganz vollſtändig, nicht aber das zu beweiſende ſelbſt unrichtig zu ſeyn ſchiene. Zudem iſt dies doch nicht die Hauptſache, ſondern dieſe beruht immerhin darauf, ob die Kritik die Brauchbarkeit jener Grundſätze zu dem oben angegebenen Zwecke mit Recht läugne. Was Sie nun dagegen einwenden, darüber will ich Ihnen jetzt meine Gedanken noch in der Kürze mittheilen.

Der Satz des zur. Gr. führt uns nicht bis zur Erkenntniß eines Dinges an ſich. — Dieſes laſſen Sie mich in meiner Abhandlung auf dieſe Art beweiſen: „der Schluß von der Mög„lichkeit der Folge auf die Möglichkeit des Grun„des ſetze bereits die Erkenntniß der Möglich„keit dieſes Grundes voraus. — Nun könne „dieſe Möglichkeit des Grundes nur durch den „Satz des Widerſpruchs erkannt werden; allein „der Satz des Widerſpruchs ſage nur aus, daß „das Widerſprechende nicht möglich ſey, ob aber

„etwas in der That ſich widerſpreche oder ob „es nicht bloß ſo ſcheine, das ſey immer unge„wiß.“ Ich bitte Sie, ſagen Sie mir doch, argumentire ich wirklich ſo? Wenn dem ſo iſt, ſo bin ich für alle philoſophiſche Unterſuchungen und Vorträge verloren, denn ich ſchließe immer ganz anders, als ich ſchließen wollte. In der That, ich verſtehe dieſes Argument gar nicht, ich finde gar keinen Zuſammenhang in demſelben, und doch ſoll es ein Argument ſeyn! — wie das zugeht, begreife ich nicht. Was würde doch aus dem Satze des zur. Gr. werden, wenn der Schluß von der Folge auf den Grund die Erkenntniß des Grundes bereits voraus ſetzte? Oder wie ſollte ich ſagen können, die Möglichkeit des Grundes könne nur durch den Satz des Widerſpruchs erkannt werden, und wie ſo ſchlechtweg, es ſey immer ungewiß, ob etwas ſich wirklich widerſpreche oder nicht. Ein Mahl, ich kann es nicht zugeben, daß ich ſo argumentirt habe, und darf mich alſo auch deſſen nicht annehmen, was Sie dieſer Argumentation mit allem Rechte entgegen ſetzen; wenigſtens bin ich es mir bewußt, daß ich nicht ſo argumentiren wollte, ſondern vielmehr auf dieſe Art: der Satz des zur. Gr. führt uns zwar ganz richtig von der Möglichkeit der Folge zur Möglichkeit des Grundes, und ſetzt hiermit zuletzt etwas

Abſolut-mögliches voraus; aber er ſetzt dieſes Abſolut-mögliche nicht unmittelbar, nicht unbedingt, ſondern immer nur unter der Bedingung einer möglichen Folge voraus; wenn alſo gleich das Vorausgeſetzte in dieſer Vorausſetzung ein Abſolut mögliches iſt, ſo iſt doch die Vorausſetzung ſelbſt nichts Abſolutes, nichts Unbedingtes, ſondern immer nur auf die Bedingung einer möglichen Folge eingeſchränkt. Iſt nun dieſe Bedingung ſelbſt wieder bedingt, und wird und kann ſie nie unbedingt werden, ſo iſt auch die Vorausſetzung nie unbedingter Weiſe nothwendig wir können ſie zuſammt ihrer bloß zufälligen Bedi gung völlig aufheben, und ſo bald wir ſie aufheben, ſo wiſſen wir auch nichts mehr von dem voraus geſetzten Abſolut möglichen, — es iſt für uns ſo gut, als ob es nicht wäre, wenn es gleich vielleicht, welches uns aber unbekannt bleibt, gar wohl ſeyn kann, oder wirklich iſt. Es fragt ſich alſo nur, von was für möglichen Folgen wir beym Gebrauche dieſes Grundſatzes ausgehen können, um dadurch zuletzt auf ein abſolutes Etwas, auf ein Ding an ſich zu kommen? Da zeigt es ſich nun, daß wir immer nur mit der Erfahrung anfangen müſſen, Erfahrung aber iſt und bleibt allezeit bedingt und zufällig, und alſo iſt auch die dadurch mögliche Vorausſetzung eines letzten nicht, vorſtellbaren Grun-

des

des durch und durch bloß bedingt und zufällig, folglich zu einer wahren Erkenntniß eines Dinges an ſich untauglich. Dies iſt der Sinn meiner Argumentation, und dagegen kann nun das, was Sie S. 109, 110 ſagen, ſchlechterdings nicht gebraucht werden: Sie müßten denn nur wieder das, was ſie ſchon einige Mahl geäußert haben und auch hier wieder äußern, aufs neue geltend machen, nämlich daß auf dieſe Art jene Vorausſetzung eines Dinges an ſich nicht wahr wäre. Allein fürs erſte beweiſet das nichts, denn das iſt es ja eben, was erſt bewieſen werden ſoll, und alſo nicht ſchon als erwieſen angenommen und zum Beweiſe ſelbſt gebraucht werden darf: und dann folgt es nicht einmahl; denn nicht, daß die Vorausſetzung falſch, und alſo ein Ding an ſich unmöglich ſey, wird deßwegen behauptet, ſondern nur, daß wir nicht wiſſen, ob dieſe Vorausſetzung ein Object wirklich habe oder nicht, folglich ein Ding an ſich möglich oder nicht möglich ſey. Doch wir brauchen dies alles nicht einmahl; denn wenn auch der Satz des zur. Gr. uns keine Aufſchlüſſe über die Dinge an ſich verſchafft, ſo hoffen Sie die Möglichkeit derſelben aus dem Satze des Widerſpruchs herzuleiten, und hiermit doch meine Abhandlung und die kritiſche Philoſophie, die dieſes läugner, umzuſtoßen. Wie beweiſen Sie nun aber die-

ſes? Wenn ich den Gang Ihrer Gedanken richtig gefaßt habe, ſo ſtellen Sie die Sache vor, als ob wir, die kritiſche Philoſophie und ich, ſo argumentirten: „Es ſey zwar nach dem Satze „des Widerſpruchs wahr, daß das Widerſprechende unmöglich, das Nicht-widerſprechende möglich ſey; weil wir aber öfters einen bloßen „Scheinwiderſpruch für einen wahren anſehen, „und etwas für nicht widerſprechend halten, was „doch wirklich widerſprechend ſey, ſo ſey es unmöglich, durch den Satz des Widerſpruchs hierzu „berechtigt, mit Gewißheit zu ſagen, Dinge an „ſich ſeyen als nicht widerſprechend nothwendiger Weiſe möglich, weil wir nie wiſſen können, „ob ſie auch wirklich nicht widerſprechend ſind, „und das können wir deßwegen nicht wiſſen, „weil wir uns hierin öfters betrügen.“ Das wäre nun freylich wieder ſehr fehlerhaft argumentirt, und Sie hätten alles Recht, es ohne weitere Rüge abzuweiſen; denn am Ende beruhe, te die ganze Argumentation auf dem Schluſſe: „Weil wir nicht immer den Scheinwiderſpruch „vom wahren unterſcheiden können, ſo können „wir es nie;“ allein ſo wollte ich gewiß nicht ſchließen, ſondern nur davon war die Rede, daß uns der Satz des Widerſpruchs, bey aller ſeiner Nothwendigkeit und Wahrheit, für ſich doch nie zu einer realen Erkenntniß, zu einer Erkenntniß

von Objecten, welche es auch ſeyen, alſo auch zu keiner Erkenntniß von Dingen an ſich verhelfen könne. Dieſes bewies ich ſo: „Durch den Satz des Widerſpruchs, für ſich allein betrachtet, werde bloß das ausgemacht, daß das Widerſprechende unmöglich, das Nicht-widerſprechende möglich ſey; damit aber kommen wir noch nicht dahin, daß wir von irgend einer Sache ſagen könnten, ſie ſey unmöglich oder möglich, und zwar deßwegen nicht, weil wir durch den Satz des Widerſpruchs ſelbſt nicht ausmachen können, ob die Sache widerſprechend oder nicht widerſprechend ſey, ehe aber dieſes nicht ausgemacht iſt, können wir den Satz des Widerſpruchs auf die gegebene Sache noch gar nicht anwenden, um nach demſelben über ihre Möglichkeit oder Unmöglichkeit zu entſcheiden. Wir müſſen alſo erſt noch etwas anderes zu Hülfe nehmen um uns zu überzeugen, ob die Sache widerſprechend ſey oder nicht. Dieſes geben Sie ſelbſt auch zu, und beſtimmen das, was noch dazu gehört, nämlich eine deutliche Einſicht in die Sache ſelbſt, auf die wir den Satz des Widerſpruchs anwenden wollen. Wird aber dieſes erfordert, ſo iſt es ja klar, daß wir nicht durch den Satz des Widerſpruchs, ſondern immer nur durch die deutliche Einſicht einer Sache, dem Satze des Widerſpruchs gemäß, über ihre Möglichkeit oder Un-

möglichkeit entſcheiden können; und iſt dieſes allgemein-wahr und richtig, ſo gilt es nothwendiger Weiſe auch von dem, was etwas an ſich iſt, — auch hierüber können wir bloß durch den Satz des Widerſpruchs nichts ausmachen, ſondern wir müſſen erſt eine deutliche Einſicht in das Ding an ſich ſelbſt haben, um gewiß zu ſeyn, ob es widerſprechend ſey oder nicht, und erſt alsdann können wir vermöge des Satzes des Widerſpruchs behaupten, daß es möglich oder nicht möglich ſey. Allein bey dieſem Gange unſrer Gedanken beruhet unſre Ueberzeugung von der Möglichkeit oder Unmöglichkeit eines Dinges an ſich nicht auf dem Satze des Widerſpruchs für ſich allein genommen, ſondern vielmehr auf der Einſicht, daß es nicht-widerſprechend oder widerſprechend ſey, und die Gewißheit dieſer Einſicht auf der deutlichen Einſicht des Dinges ſelbſt. Wenn wir alſo auch zugeben müßten, daß uns die Einſicht: ein Ding an ſich iſt nicht widerſprechend, und alſo möglich, ſelbſt auch möglich ſey; ſo iſt ſie uns doch nicht ſchon durch den Satz des Widerſpruchs, ſondern durch die deutliche Einſicht möglich die wir von einem Dinge an ſich ſelbſt haben, und dies iſt eigentlich allein das, was meine Abhandlung zunächſt beweiſen wollte, und, wie ich hoffe, auch bewieſen hat. Ob nun aber hernach die Erkenntniß eines Din-

ges an ſich dennoch, obgleich nicht durch den Satz des Widerſpruchs, doch demſelben gemäß durch etwas anderes möglich ſey, dies iſt eine ganz andere Frage, die ich zwar auch verneine, aber wahrhaftig nicht aus dem ſchwachen Grunde, weil wir öfters eine Sache für nicht widerſprechend anſehen, die doch wirklich widerſprechend iſt, ſondern deßwegen, weil uns eine deutliche Einſicht eines Dinges an ſich, — nicht des Begriffs, den wir von demſelben haben, ſondern des Dinges ſelbſt, — ſchlechterdings unmöglich, und zwar deßwegen unmöglich iſt, weil das Ding an ſich ſeinem Begriffe nach etwas für uns Nicht vorſtellbares iſt, und wir alſo unſern Begriff nie mit dem Objecte ſelbſt vergleichen können. Sie haben alſo freylich ganz Recht, wenn Sie ſagen: Wo uns eine deutliche Einſicht der Sache ſelbſt möglich iſt, da können wir auch wiſſen, ob die Sache an ſich widerſprechend oder nicht-widerſprechend ſey; aber damit können Sie gegen mich nichts ausrichten, der ich zwar zugebe, daß wir von Erſcheinungen als von vorſtellbaren Dingen, aber nicht, daß wir von Nichterſcheinungen, von Dingen an ſich, als dem Nicht-vorſtellbaren, eine deutliche Einſicht erlangen können. Sie hätten alſo dieſes beweiſen müſſen, alsdann hätte meine Abhandlung nicht mehr beſtehen können.

Ich bin nun bey Ihrer letzten Bemerkung, (S. 115 — 119,) wo Sie das noch zu widerlegen suchen, was ich ganz und gar für unwiderlegalich halte. Ich sage nämlich: „Wenn die „kritische Philosophie will, man soll es für ganz „unbekannt und unausgemacht ansehen, ob das „was die Erfahrung uns jeden Augenblick lehrt, „an sich und außer ihr auch etwas sey, so ge„stehe ich, widerlegen kann man sie gewiß „nicht.“ Dieses nun glauben Sie wirklich widerlegt zu haben, und in der That, es wäre mir lieb; allein ich kann noch nicht einstimmen. Sie sagen, nach meiner Meinung könne man nicht beweisen, daß das, was als an sich möglich und wirklich gedacht werde, es auch in der That sey, denn was als an sich möglich und wirklich von uns gedacht werde, das werde als dieses bloß gedacht. Dieses, fahren Sie fort, sey ein exponibler Satz, der zwar einen ganz wahren, übrigens völlig leeren bejahenden, aber auch einen falschen, verneinenden Satz in sich enthalte, folglich selbst falsch sey. Der bejahende wahre Satz sey der identische Ausspruch: alles, was als möglich an sich gedacht wird, das wird als an sich möglich gedacht; der verneinende sey der: was als nicht an sich möglich gedacht wird, das ist nicht an sich möglich. Dieser letztere nun sey falsch, weil er widersprechend sey, und das

Denken eines an ſich Möglichen ſonſt nicht wahr wäre. Was ich von dem letztern Grunde halte, das habe ich Ihnen ſchon geſagt. Das Denken eines an ſich Möglichen iſt nur alsdann ein wahres Denken, wenn das Gedachte in der That an ſich möglich iſt. Ehe wir alſo das Letztere gewiß wiſſen, können und dürfen wir das Erſtere nicht ſchon voraus ſetzen und damit das Letztere beweiſen, ſondern wir müſſen es vielmehr umkehren, und das Letztere zuerſt beweiſen, um daraus die Wahrheit und Realität unſers Denkens herzuleiten. Hingegen das iſt kein Zweifel: der Satz: was als möglich an ſich gedacht wird, das iſt nicht an ſich möglich, wenn das Letztere ſo viel heißt, als: es iſt an ſich unmöglich, — dieſer Satz iſt freylich widerſprechend, mithin falſch, und alſo, wenn es der iſt, den ich für unwiderleglich ausgebe, durch ſich ſelbſt widerlegt. Allein der iſt es fürwahr nicht, denn der Satz, der mir ſo feſt zu ſtehen ſcheint, lautet nicht ſo: was über alle mögliche Erfahrung hinaus von uns noch als an ſich möglich gedacht wird, das iſt abſolut an ſich nicht möglich, ſondern ſo: das iſt uns völlig unbekannt und unerforſchlich. Wenn ſich alſo gleich jener von ſelbſt aufhebt, ſo iſt doch dieſer immer noch unerſchüttert, es müßte denn nur ſeyn, daß aus dem Satze: alles, was als möglich an

ſich gedacht wird, das kann nicht abſolut unmöglich ſeyn, dieſer flöſſe: es muß alſo in der That an ſich möglich ſeyn; dieſes aber würde voraus ſetzen, daß alles, was nicht abſolut unmöglich iſt, an ſich und abſolut möglich ſeyn müßte: alsdann aber wüßte ich nicht, wo wir das bedingter Weiſe Mögliche hinthun ſollten. Sie dürfen alſo freylich bey dieſer Widerlegung über Ihr Denken nicht hinaus gehen, aber Sie kommen damit auch nicht zu der poſitiven Behauptung, daß irgend etwas in der That an ſich möglich ſey. Doch ich fürchte noch eine Einwendung von Ihnen, die ich auch noch heben muß; alsdann aber will ich Ihre Geduld nicht länger plagen. Sie werden nämlich ſagen: mag es ſeyn, daß der Satz, der ſich von ſelbſt ſogleich als falſch erklärt, alles als möglich an ſich Gedachte iſt nicht an ſich möglich, d. h., iſt an ſich unmöglich, nicht der iſt, den Ihre Abhandlung für unerſchütterlich feſt erklärt: ſo iſt es doch der, der in dem exponibeln Satze, womit Sie jenen beweiſen, enthalten iſt. Nun iſt aber dieſer exponible Satz falſch, eben deßwegen: weil er einen ſich widerſprechenden enthält, alſo kann er auch das nicht beweiſen, was er beweiſen ſoll, die gänzliche Verborgenheit der Dinge an ſich iſt alſo damit noch gar nicht ausgemacht, und wir gelangen am Ende doch noch zu einer poſitiven

Wissenschaft derselben. Diese Einwendung ist sehr scheinbar, ich glaube aber, sie beruht gerade auf eben dem, was Sie meinem exponibeln Satze aufbürden, auf einer Ambiguität, die sich in dem zweyten verneinenden Satze desselben, so wie Sie ihn ausdrucken, findet. Sie verbinden nämlich in demselben die Negation unmittelbar mit dem An sich, und indem Sie zeigen wollen, daß er widersprechend ist, so müssen Sie doch die Negation unmittelbar mit dem Möglich verknüpfen. Werden Sie über diese, wie es scheint, äußerst geringfügige Subtilität doch ja nicht unwillig, es ist dies Mahl doch etwas daran gelegen. Ich glaube nämlich, es sey ein großer Unterschied, ob ich sage: was als möglich an sich gedacht wird, das ist nicht an sich möglich, oder, — das ist an sich nicht möglich. Dieser letztere Satz ist ohne allen Zweifel falsch, denn er ist widersprechend, aber er ist nicht der verneinende des exponibeln; der erstere hingegen ist zwar der verneinende des exponibeln, der ist aber gewiß nicht widersprechend, und aus ihm folgt in Verbindung mit dem bejahenden der, daß uns das an sich Mögliche selbst völlig unbekannt bleibt, d. h., daß wir nicht positiv sagen können: das Ding an sich ist absolut unmöglich, weil wir es doch denken können; aber auch nicht: das Ding an sich selbst ist in der

That möglich, weil wir es bloß denken, dieſes Denken aber durch keine Vergleichung mit dem Gedachten ſelbſt als der Thatſache zu realiſiren vermögen. Um dieſes ſo klar als möglich zu machen, dürfen wir es nur anders ausdrucken, ſo iſt es wohl keinem Zweifel unterworfen. Der exponible Satz nämlich wäre der: alles als an ſich möglich von uns Gedachte iſt ein bloß gedachtes an ſich Mögliches; dieſer löſet ſich in folgende zwey Sätze auf:

1. Was von uns als an ſich möglich gedacht wird, das iſt ein von uns gedachtes an ſich Mögliches;
2. aber es iſt nicht das an ſich Mögliche ſelbſt. — Dieſes kann durch kein Denken und Vorſtellen herbey geſchafft werden, darum bleibt es uns immerhin — unbekannt und verborgen.

Doch ich fürchte, Sie ſind dieſer mehr als ſcholaſtiſchen Spitzfündigkeiten ſchon lange müde; ich lege daher meine Feder nieder, und danke Ihnen für die Geduld, womit Sie mich angehört haben; ob ich Ihnen genug gethan habe, das weiß ich nicht, aber das weiß ich doch gewiß, daß meine Freymüthigkeit Sie nicht beleidigt.

V.

Beweis,
daß die Neu-Franken kritiſche Philoſophen ſind.

Unſre Leſer erinnern ſich vielleicht noch, daß einer der berühmteſten kritiſchen Philoſophen den Grund der hiſtoriſchen Wahrheit in das Begehrungsvermögen geſetzt, und behauptet hat, eine Erzählung ſey deßwegen wahr, weil man wünſche, daß ſie wahr ſeyn möge.

Wie ſehr nun die Neu-Franken die Glaubwürdigkeit einer Begebenheit nach ihren Wünſchen abmeſſen, davon haben wir bisher unzählige Beweiſe gehabt. Indeſſen wandten ſie dieſen Maßſtab bisher nur auf die Begebenheiten der gegenwärtigen Zeit an: die Geſchichte der vergangenen Zeiten nahmen ſie ſo, wie ſie von jedermann angenommen und geglaubt wird; und ihre Redner benutzten ſie bloß nach ihrem jedesmahligen Bedürfniſſe, ohne ſie gerade zu entſtellen oder zu verdrehen.

Aber nun wird der Maßſtab des Begehrungsvermögens von ihnen auch auf die Geſchichte der vergangenen Zeit angewandt, und

die Siege, die nach dem einmüthigen Zeugniſſe aller Geſchichtſchreiber von andern Nationen über die Franzöſiſche davon getragen worden ſind, werden nun von ihnen der ihrigen beygelegt. Hiervon haben wir ein ganz neues Beyſpiel, das in dieſem Archive aufbewahrt zu werden verdient.

Als nämlich in dem Franzöſiſchen National-Convente darüber berathſchlagt wurde, wie der Boden der Freyheit von den Sclaven der Despoten zu reinigen ſeyn möchte, und man den Vorſchlag gemacht hatte, daß die ganze Nation in Maſſe aufſtehen und auf die feindlichen Heere losſtürzen ſolle, um ſie entweder zu vernichten oder aus dem Lande der Freyheit zu vertreiben; ſo war Barrere, (einer von der gegenwärtig herrſchenden Faction,) nicht ganz dieſer Meinung; nicht eben, weil er die Ausführung eines ſo ungeheuern Vorſchlags für mißlich oder für unthunlich, ſondern weil er dieſe große Anſtrengung der Nation nicht für nöthig hielt, wobey er in ſeinem patriotiſchen Enthuſiasmus in die Frage ausbrach:

„Haben denn die Franzoſen nöthig gehabt, in „Maſſe aufzuſtehen, um über ihre Feinde „bey Crecy und Azincourt zu triumphiren?“ *)

Nun

*) S. *Journal de Paris, de l'an* 1793, *Nr.* 236.

Nun ſtimmen, wie ohne Zweifel die meiſten unſrer Leſer wiſſen, alle Geſchichtſchreiber darin überein, daß die Franzoſen im 14ten und 15ten Jahrhundert bey Crecy und Azincourt von den Engländern aufs Haupt geſchlagen worden ſind und zwey der ſchrecklichſten Niederlagen erlitten haben. Dem Herrn Barrere, der ſich ſonſt eben nicht als einen Unwiſſenden gezeigt hat, konnte dieſes auch ſchwerlich unbekannt ſeyn. Woher kam es nun, daß er gegen das einmüthige Zeugniß aller, und ſelbſt der Franzöſiſchen Geſchichtſchreiber, die Siege bey Crecy und Azincourt den Franzoſen beylegte? Von nichts anderem als von ſeinem Begehrungsvermögen: er wünſchte, wollte und poſtulirte, die Franzoſen ſollen nicht nur in dem gegenwärtigen Kriege nicht geſchlagen werden, ſondern nie geſchlagen worden ſeyn: und was man wünſcht, will und poſtulirt, das iſt ja nach der neuern Philoſophie wahr.

Herr Barrere iſt alſo, wenigſtens in dieſem Puncte, ein ächter kritiſcher Philoſoph: und da ihm nicht widerſprochen, vielmehr ſeine Rede applaudirt worden iſt, ſo kann man den ganzen National-Convent, und mit ihm alle Neu-Franken, deren Repräſentant er iſt, zu den kritiſchen Philoſophen zählen. X.

VI.

Gespräch
zwischen
Charlotte Cordé,
der Mörderinn des berüchtigten Marat
zu Paris,
und
einem kritischen Philosophen.

Philosoph.

Sie haben durch die Ermordung des Marat eine sehr unmoralische Handlung begangen.

Cordé Ich? eine unmoralische Handlung begangen? — Ich glaube vielmehr, mich durch die Ermordung dieses Böswichts um ganz Frankreich, ja um das ganze menschliche Geschlecht verdient gemacht zu haben.

Ph. Ich gebe Ihnen zu, daß Marat ein Böswicht, ein Ungeheuer war; daß es gut ist, daß dieses Ungeheuer nicht mehr lebt: aber Sie hätten ihn nicht ermorden sollen.

C. Warum nicht?

Ph. Weil die Maxime, nach welcher Sie in diesem Falle gehandelt haben, nie ein allgemeines Gesetz werden kann.

C. Welche Maxime?

Ph. Die Maxime, daß eine jede Privat-Person einen notorischen Böſewicht ohne weiteres ermorden darf.

C. Dieſe Maxime kann allerdings nicht als allgemeines Geſetz aufgeſtellt werden. Aber ich behaupte, daß es Fälle gebe, da eine jede Privat-Person, die Muth genug dazu hat, einen notoriſch- und der ganzen bürgerlichen Geſellſchaft ſchädlichen Menſchen ermorden darf, und daß dieſes der Fall bey dem abſcheulichen Marat war.

Ph. Hätten Sie ihn aber nicht vor irgend einem Tribunale, oder gar vor dem National-Convente anklagen können?

C. Ich glaube, Sie ſpaßen. Mit welchem Erfolge würde ich einen Marat, der zu der herrſchenden Rotte gehörte und der Abgott des Pöbels war, vor einem Tribunale angeklagt haben, das aus lauter ſolchen Böſewichtern beſteht? Eben ſo fruchtlos würde eine Anklage vor dem National-Convente geweſen ſeyn.

Ph. Sie werden mir aber doch geſtehen, daß Ihre Maxime nie allgemeines Geſetz werden könne?

C. Unter dieſen und ähnlichen Umſtänden muß es jedem Bürger und jeder Bürgerinn

erlaubt seyn, dem Böſewichte, der das Vaterland an den Rand des Abgrunds führt, den Dolch in die Bruſt zu ſtoßen. Glauben Sie nicht, daß, wenn es in Paris ein Dutzend ſolcher entſchloſſenen Männer gegeben hätte, die Dantons, die Robespierre u. ſ. w. längſt nicht mehr vorhanden, und mein Vaterland gerettet seyn würde?

Ph. Ich bleibe aber dabey, daß Ihre Maxime nicht allgemeines Geſetz werden könne.

C. Sie ſetzen voraus, daß es allgemeine Geſetze gebe, die keine Ausnahme leiden. Das können Sie nicht beweiſen, und das läugne ich. Das Geſetz, daß keine Privat-Perſon einen Böſewicht ermorden ſoll, iſt ganz gut, weil eine ſolche Privat-Rache ſelten nöthig iſt und in den meiſten Fällen der Staat ſie übernehmen kann. Aber es giebt Fälle, da der Staat es nicht kann, und da er zu Grunde ginge, wenn ein Böſewicht nicht ohne weiteres aus der Welt geſchafft würde: und da wird es Pflicht, ihn zu morden. So haben die Römer und die Griechen gedacht.

Ph. Sind Sie aber gewiß, daß Sie durch den Mord des Marat den Staat gerettet haben?

C. „Ich habe das meinige gethan; die andern mögen nun das ihrige thun.“

Ph. Iſt es aber nicht äußerſt gefährlich, dem Urtheile des Einzelnen es zu überlaſſen, ob ein Böſewicht ermordet werden ſoll oder nicht?

C. Nicht gefährlicher, als daß einem jeden, der von einem Räuber mörderiſch angefallen wird, überlaſſen werden muß, ob er für nöthig findet, ihn umzubringen.

Ph. Hier tritt aber der Fall der eignen Nothwehr ein; und in dieſem ſind Sie nicht geweſen.

C. Wie? Iſt unter der Herrſchaft eines Marat, eines Danton, eines Chabot irgend ein Bürger oder eine Bürgerinn noch ihres Lebens ſicher? Und iſt der Staat, der doch noch einen größern Werth hat als ein einzelner Bürger, nicht in augenſcheinlicher Gefahr, zu Grunde zu gehen?

Ph. Ihr Raiſonnement untergräbt die Moral.

C. Nur die Ihrige. Wenigſtens haben Sie mich durch Ihren Grundſatz der practiſchen Philoſophie nicht überzeugt, daß ich unrecht gehandelt habe: und ich beſteige ohne Gewiſſensbiſſe das Blutgerüſt. X.

VII.

Auszug aus einem Schreiben,

als

ein Nachtrag zu der Abhandlung

über die

Proportion zwiſchen Sittlichkeit und Glückſeligkeit.

(Archiv B. I, St. 4.)

Sie glauben, die Kantiſche Lehre von der genauen Proportion zwiſchen Sittlichkeit und Glückſeligkeit in der intelligibeln Welt zu retten, indem Sie behaupten, „die Glückſeligkeit „des Subjects A müſſe ſich zur Glückſeligkeit „des Subjects B verhalten, wie die Sittlich„keit von A zu der Sittlichkeit von B.“ Das mag ſeyn, ceteris paribus: und ich zweifle nicht, daß dieſe Proportion ſchon in der gegenwärtigen Sinnenwelt Statt finde; aber, wie geſagt, wenn alles Uebrige gleich iſt. Denn nun ſetzen Sie, daß A ein Talent habe, welches dem B mangelt, ſo hat A eine eigne und reiche

Quelle von Glückſeligkeit, die dem B fehlt, und wird alſo bey gleicher Moralität glückſeliger ſeyn als B. Glauben Sie nicht, daß Newton glücklicher war als tauſend ſeiner Landsleute, die übrigens einen eben ſo guten Willen hatten als er? das Huhn, das er alle Tage verzehrte, nicht gerechnet. — Wollte man ſagen, in einer intelligibeln Welt müſſe ſich alles nach der Moralität richten, und der beſte Menſch müſſe auch der größte Künſtler, der größte Geometer u. ſ. w. ſeyn; ſo würde das eine ſehr grundloſe und, man darf wohl ſagen, ungereimte Vorausſetzung ſeyn. Mit Einem Worte, Glückſeligkeit wird nicht durch Moralität allein beſtimmt, und die kritiſche Philoſophie iſt auch in dieſem, wie in ſo vielen Puncten, einſeitig. Sie iſt über dies mit ſich ſelbſt im Widerſpruche, denn indem ſie behauptet, daß Glückſeligkeit allein durch Moralität beſtimmt werde, iſt ſie ſtoiſch; und doch erklärt ſie die ſtoiſche Philoſophie in dieſem Puncte für unrichtig.

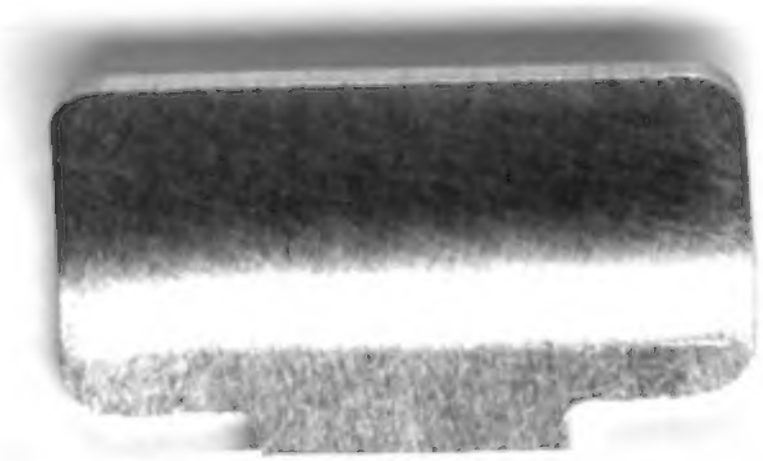
Ein anderer Einwurf gegen dieſe Kantiſche Lehre iſt, daß die Glückſeligkeit in die intelligible Welt geſetzt wird, wo ſie nicht Statt haben kann. Denn Glückſeligkeit ſetzt Bedürf-

Digitized by Google

niſſe und Neigungen voraus, dieſe aber ſind Folgen der ſinnlichen Natur des Menſchen, mithin gehören ſie, ſo wie ihre Befriedigung, (die Glückſeligkeit,) in die Sinnenwelt. Herr Kant hat alſo in ſeinem Beweiſe für das Daſeyn Gottes die zwey Welten, die er ſonſt ſo ſcharf unterſcheidet, mit einander vermengt.

&c.

Digitized by Google



Digitized by Google

Digitized by Google